EL SECRETO ARTE DE MORIR

Prácticas esotéricas en el lecho de muerte en el Japón del período Heian

JACQUELINE I. STONE

EL SECRETO ARTE DE MORIR

Prácticas esotéricas en el lecho de muerte en el Japón del período Heian

JACQUELINE I. STONE

STUDIES IN EAST ASIAN BUDDHISM 20

Editado por

Bryan J. Cuevas

y

Jacqueline I. Stone

© 2007 Kuroda Institute

Traducción y reedición independiente del inglés al español latinoamericano, sin fines de lucro, y solo con motivos de estudio y práctica por

Diego Daleffe Xiàng Xī

Sierra de los Comechingones – Córdoba – Argentina
Otoño de 2026

Parte del material de este capítulo constituye una revisión de fragmentos de mi ensayo “Death”, incluido en *Critical Terms for the Study of Buddhism*, editado por Donald S. Lopez, Jr. (Chicago: University of Chicago Press, 2005), págs. 56-76. Agradezco a la University of Chicago Press el permiso para utilizarlo aquí. Asimismo, agradezco a Robert Gimello y Ryilichi Abe su minuciosa lectura de versiones anteriores de este capítulo y sus valiosas sugerencias para su revisión.

Índice

1 - Introducción *7*

2 - Prácticas esotéricas y aspiraciones a la Tierra Pura: algunas combinaciones sin problematizar *13*

3 - Hacia un estilo esotérico de morir *25*

4 - Instrucciones esotéricas para la práctica en el lecho de muerte *29*

5 - Jichihan: Contemplación en el lecho de muerte para el practicante del Shingon *35*

6 - Kakuban: La práctica en el lecho de muerte como representación ritual *51*

7 - Una doble lógica *61*

8 - Una opinión minoritaria *69*

9 – Conclusión *73*

1

Introducción

Durante la última parte del período Heian (794-1185), la muerte llegó a concebirse en los círculos buddhistas de Japón como un momento crucial en el que los practicantes devotos podían escapar por completo del samsara al nacer en la tierra pura (j. *ojo*) de un buddha o bodhisattva. Se decía que, una vez nacido en una tierra pura, se aseguraba el logro de la buddheidad. Las enseñanzas de la "Tierra Pura" aún no tenían las connotaciones exclusivistas que adquirirían más tarde en los movimientos sectarios de Honen (1133-1212) y Shinran (1173-1262); buddhistas de todas las escuelas compartían la aspiración por el *ojo*, y diversas prácticas se dirigían hacia ese fin. Tampoco todos los devotos buscaban la misma tierra pura. Algunos aspiraban a nacer en el Cielo Tosotsu (sct. Tushita), donde reside el futuro Buddha Miroku (Maitreya); o en el paraíso Fudaraku (Potalaka) del bodhisattva Kannon (Avalokitesvara), [...] u otros reinos superiores. Canciones populares, himnos, poesía, arte y representaciones litúrgicas, así como escritos doctrinales, celebraban el "descenso acogedor" (j. *raigo*) de Amida, junto con su séquito sagrado, para recibir a los practicantes en el momento de la muerte y acompañarlos a su reino. Las primeras instrucciones para la práctica en el lecho de muerte (*rinju gyogi*) jamás recopiladas en Japón, que

aparecen en el famoso *Ojo yoshu* (*Fundamentos del Nacimiento en la Tierra Pura*, 985), un manual de práctica de la Tierra Pura del monje y erudito Tendai Genshin (942-1017), fueron formuladas en un modo amidista. Genshin explicó cómo los monjes moribundos debían sostener un cordón de cinco colores sujeto a una imagen del Buddha, visualizar la llegada de Amida y recitar el *nenbutsu*, la invocación del nombre de Amida ("Namu Amida butsu"), para generar el importantísimo "último pensamiento" que aseguraría el nacimiento en su Tierra Pura. Se recopilaron varias colecciones hagiográficas del período Heian llamadas *ojoden* (*Relatos de los Nacidos en la Tierra Pura*), que documentaban las muertes ejemplares de monjes, monjas y laicos que se creía que habían alcanzado este objetivo. No es exagerado afirmar que la imaginería y la retórica de la Tierra Pura dominaron la manera en que la gente pensaba y se preparaba para la muerte.

Sin embargo, otras corrientes del Buddhismo también desempeñaron un papel en la preparación para la vida después de la muerte y en las prácticas en el lecho de muerte. Quizás la más destacada fue el *mikkyo*, o Buddhismo Esotérico. Esto podría parecer sorprendente al principio, ya que el mikkyo, en cuanto a su doctrina formal, se ha representado con frecuencia como una enseñanza para este mundo. Kukai (774-835), fundador de la escuela esotérica Shingon, quien desempeñó un papel clave en la formación del discurso buddhista esotérico, enfatizó que el *mikkyo* es el "vehículo relámpago" (sct. *vajrayana*) de la iluminación, superior en este sentido al

camino gradual de las enseñanzas exotéricas menores (j. *kengyo*).[1] Mediante la realización de los "tres secretos" (*sanmitsu*) —la formación de mudras o gestos rituales prescritos (*in*), el canto de mantras (*shingon*) y la contemplación de deidades esotéricas o sus representaciones simbólicas— se decía que el cuerpo, la boca y la mente del practicante se identificaban con los del Buddha cósmico Dainichi (sct. Mahavairocana), "alcanzando así la buddheidad con este mismo cuerpo" (j. *sokushin jobutsu*).[2] Las nociones de renacimiento tras la muerte en una tierra pura apenas se mencionan en las obras de Kukai.[3] Un carácter decididamente terrenal también se sugiere por los diversos ritos *mikkyo* (*shuho*), patrocinados por la corte o de forma privada por aristócratas, que se creía que influían en las esferas natural y política. Las dos principales corrientes del Buddhismo

[1] Sobre la construcción de *mikkyo* como categoría en el Japón antiguo, véase Ryoichi Abe, *The Weaving of Mantra: Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse* (Nueva York: Columbia University Press, 1999).

[2] Véase Hisao Inagaki, "Kuai´s Principle of Attaining Buddhahood with the Present Body" (1975), reimpreso en *Tantric Buddhism in East Asia*, ed. Richard K. Payne (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2006), 99-118. Sin embargo, no todos los maestros buddhistas identificaban el *sokushin jobutsu* con las enseñanzas esotéricas. Saichō (766–767–822), contemporáneo de Kukai y fundador de la escuela japonesa Tendai, defendió la misma doctrina como rasgo distintivo del *Sutra del Loto*. Véase Paul Groner, "The Lotus Sutra and Saicho's Interpretation of the Realization of Buddhahood with This Very Body", en *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, ed. George J. Tanabe, Jr. y Willa Jane Tanabe (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989), 53-74.

[3] On this point see Motoyarna Koju, "Shingon mikkyo to ojo shiso", *en Kogyo Daishi Kalwban kenkyu* (en lo sucesivo *KDKK*), ed. Kogyo Daishi Kenkyo Ronshu Henshu Iinkai (Tokyo: Shunjusha, 1992), 736-38.

Esotérico que se formaron durante el período Heian —Tomitsu, o la escuela esotérica Shingon de Kukai, y Taimitsu, la rama esotérica de la escuela Tendai— desarrollaron complejas técnicas rituales destinadas a aliviar la sequía, sofocar las epidemias, curar enfermedades, asegurar el nacimiento de herederos varones, someter a los enemigos y lograr otros objetivos pragmáticos. Por lo tanto, cabría esperar que el Buddhismo Esotérico desempeñara un papel pequeño o nulo en el tipo de prácticas de lecho de muerte que Genshin había introducido, ya que estas se enmarcaban en términos de liberación después de la muerte en un reino búddhico separado y una ética de "odiar este mundo contaminado y aspirar a la Tierra Pura" (*onri edo gongu jodo*). Sin embargo, un examen más detenido revela que la reificación de las enseñanzas esotéricas y de la Tierra Pura en las polaridades opuestas de "afinación con el mundo" y "negación del mundo" ha sido en gran medida producto de la erudición sectaria Shingon moderna.[4] Numerosos

[4] Abe Ryoichi, "Mikkyo girei to kenmitsu buldryo: Myoe-bo Koben no nyiimetsu girei o megutte", en *Chusei bukkyo no tenkai to sono kiban*, ed. Imai Masaharu (Tokyo: Daizo Shuppan, 2002), 40-42. Como argumenta Abe, esta caracterización está vinculada a una distinción que se hace en los estudios sectarios Shingon entre el "*mikkyo* puro" (*junmitsu*), basado en la enseñanza de Kukai sobre el *sokushin jobutsu* y que se ocupa de la práctica contemplativa para realizar la unidad de Dainichi Nyorai y el practicante, y el "*mikkyo* misceláneo" (*zomitsu*), o ritos dirigidos a otras deidades para la curación, la prosperidad u otros fines pragmáticos; una distinción que también privilegia los escritos doctrinales sobre los manuales rituales. Sin embargo, estudios recientes han demostrado que las categorías jerárquicas de *mikkyo* "puro" y "misceláneo" no aparecieron en los estudios Shingon hasta finales del siglo XVII o principios del XVIII y, por lo tanto, reflejan

sutras esotéricos, manuales rituales y otras obras importadas durante los períodos Nara (710-794) y Heian contienen conjuros y ritos que, según se dice, provocan el renacimiento después de la muerte en el reino de Amida.[5] Por ejemplo, el *Rishushaku* (Ch. *Liqushi*), un comentario sobre la escritura esotérica *Rishukyo* (*Liqu jing*, *Sutra del Principio Rector*), explica la sílaba semilla HRl'H que representa a Amida, también conocido como Muryoju Nyorai (Tathagata de la Vida Inconmensurable); al mantener este mantra de una sola sílaba, dice, uno puede evitar la enfermedad y el desastre en esta vida y, en la siguiente, alcanzar el nivel más alto de nacimiento en la tierra de ese buddha.[6] El *Muryoju giki* (en chino: *Wuliangshou yigui*), un influyente texto ritual, establece un ritual de meditación, junto con mudras y mantras que lo acompañan, para lograr el renacimiento después de la muerte en la Tierra de la Dicha Suprema, así como para

nociones de ortodoxia *mikkyo* que no se convirtieron en normativas hasta mucho después del período Heian. Sobre este tema, véase Misaki Ryoshfi: ""Junmitsu to zomitsu" ni tsuite", *Indogaku bukkyogaku kenkyu* (en adelante, *IBK*) 15, n.º 2 (1967): 535-40, y *Taimitsu no kenkya* (Tokio: Sobunsha, 1988), 146-65, así como Abe, *The Weaving of Mantra*, 152-54, 178, 271.

[5] Varias de estas escrituras aparecen enumeradas en Izumi Kayo, "Mikkyo ni okeru Mida shiso", en *Amida shinko*, ed. Ito Yuishin (Tokio: Yuzankaku Shuppan, 1984), pp. 220-24. Izumi clasifica estos textos como "*mikkyo* misceláneo" (*zomitsu*); sin embargo, una vez más, esta caracterización representa una noción históricamente reciente de la ortodoxia Shingon. No hay pruebas de que los practicantes del periodo Heian consideraran los ritos para alcanzar el renacimiento en la Tierra Pura como una forma adulterada o inferior de enseñanza esotérica.

[6] Dale Jingang, "Bukong Zhenshi Sanmeiye Jing", trad. Boru Boluomiduo, T n.º 1003, 19:612b-c. Sobre el *Rishukyo*, véase la nota 28 más abajo.

transformar la realidad presente en la Tierra Pura.[7] Ya sea basándose en textos como estos o mediante su propia innovación, un número significativo de practicantes recurrió al Buddhismo Esotérico en sus preparativos para la otra vida. Las influencias del *mikkyo* en los rituales funerarios del período Heian abarcaron desde la simple incorporación, sin teorización explícita, de encantamientos esotéricos u otros elementos en las prácticas de fin de vida para lograr el nacimiento en la Tierra Pura, hasta reformulaciones muy detalladas en términos doctrinales esotéricos tanto del concepto del *ojo* como de las prácticas en el lecho de muerte para lograrlo. Este capítulo examinará algunas de estas formas esotéricas de práctica en el lecho de muerte, prestando especial atención a la cuestión de si se percibía o no una tensión o contradicción entre los objetivos del nacimiento en la Tierra Pura y la realización de la buddheidad con este mismo cuerpo y, de ser así, cómo se abordaba.

[7] *Wuliangshou rulai guanxing gongyang yigui*, T no. 930, 19:67c, 69b, y 70b.

2

Prácticas esotéricas y aspiraciones a la Tierra Pura: algunas combinaciones sin problematizar

Varios adeptos del *mikkyo* de Heian aspiraban a nacer en la Tierra Pura, sin que existiera aparente incompatibilidad entre los objetivos de ambos sistemas doctrinales. La primera colección *ojoden*, *Nihon ojo gokuraku ki* (*Registro de los Nacidos en Japón en la Tierra Pura de la Dicha Suprema*, ca. 985) de Yoshishige no Yasutane, contiene varios ejemplos de este tipo. Por ejemplo, Zomyo (843-927), el abad principal (*zasu*) del Enryakuji, el gran monasterio Tendai en el monte Hiei, había sido iniciado en los tres ritos de la práctica Taimitsu, pero también practicaba la contemplación de Amida; al final, se dice que hizo que sus discípulos cantaran el nombre de Amida y murió mirando hacia el oeste.[8] Myosho, otro monje Hiei, "se sintió atraído desde el principio por las enseñanzas esotéricas", pero también murió contemplando a Amida y recitando el *nenbutsu*.[9] Shinrai, un adepto esotérico que practicaba en Ishiyamadera, había dominado los tres secretos. El día de su muerte, inició a su discípulo principal en los mudras y mantras secretos del Reino Diamante

[8] *Nihon ojo gokuraku ki 6*, en *Ojoden, Hokkegenki, Zoku Nihon bukkyo shiso* (en adelante, *ZNBS*) I, ed. por Inoue Mitsusada y Osone Shosuke, reimpresión del volumen 7 *de Nihon shiso taikei* de 1974 (Tokio: Iwanami Shoten, 1995), 1:21.

[9] *Nihon ojo gokuraku ki* 19, *ZNBS* 1:30.

(*vajradhatu*, *kongokai*) que aún no le había transmitido. Luego, mirando hacia el oeste, contemplando a Amida, falleció.[10] Estos ejemplos demuestran que incluso los adeptos que se identificaban con las enseñanzas esotéricas buscaban la Tierra Pura de Amida como su destino tras la muerte. Si bien no se pueden ignorar las intenciones polémicas del compilador, Yasutane, al presentar a monjes tan eminentes como devotos de la Tierra Pura, encontramos referencias similares en otros tipos de fuentes. Por ejemplo, tenemos una notificación de renuncia de Josho (906-983), abad del Kongobuji, el monasterio Shingon en el monte Koya, y simultáneamente administrador principal del Kofukuji y del templo Shingon Toji. Josho solicitó en 981 ser liberado de todas sus funciones administrativas para dedicar sus últimos años a prácticas para alcanzar el nacimiento en la Tierra Pura de Amida.[11] Monjes como Josho y los mencionados anteriormente del *Nihon ojo gokuraku ki* eran clérigos eruditos y, por lo tanto, seguramente conocían las diferencias de orientación entre las enseñanzas doctrinales esotéricas y las de la Tierra Pura; sin embargo, se dice que, al acercarse la muerte, dirigieron sus aspiraciones religiosas hacia la Tierra Pura de Amida.[12] Estos ejemplos sugieren que no se esperaba que los objetivos y prácticas religiosas de un individuo se ajustaran en su totalidad a un único sistema doctrinal o,

[10] Ibíd., 20, ZNBS 1:30.

[11] *Shinko Koya shunju hennnen shuroku* 4, ed. Hinonishi Shinjo (Tokyo: Meicho Shuppan, 1982), 56a.

[12] Para más ejemplos, véase Abe, “Mikkyo girei to kenmitsu bukkyo”, pp. 39-40.

quizás con mayor precisión, que los sistemas doctrinales eran más permeables y flexibles de lo que sugeriría la ortodoxia contemporánea. Independientemente de la identidad sectaria o la orientación doctrinal de cada uno, "aspirar a la Tierra Pura" era un término común con el que se entendía la preparación para la muerte.

También encontramos casos de individuos que se autodenominan devotos de la Tierra Pura, quienes incorporaron elementos esotéricos a sus prácticas habituales y las orientaron hacia el objetivo de nacer en el reino de Amida. Varios ejemplos tempranos aparecen en las breves notas biográficas contenidas en el registro de defunciones (*kakocho*) de la Nijiigo Zanmai-e (Sociedad de los Veinticinco Samadhi), una hermandad de monjes influyentes en la difusión de la devoción a la Tierra Pura que se formó en 986 en el recinto de Yokawa del monte Hiei con el propósito expreso de alentarse mutuamente en las prácticas para alcanzar el nacimiento en la Tierra Pura de Amida.[13] Estos avisos demuestran que los miembros de

[13] *Ryogon'in nijugo zanmai kesshu kakochio* (en adelante *Kakochio*), *Zoku Tendaishu zensho* (en adelante *ZTZ*), *Shiden* 2, ed. Tendai Shuten Hensanjo (Tokio: Shunjiisha, 1988), 277-91. Este registro, iniciado en 1013, recoge los nombres de cincuenta y un monjes que pertenecieron a la Nijugo Zanmai-e. Para diecisiete de ellos, se incluye una breve biografía que describe sus prácticas durante su vida y en el momento de su muerte, así como su éxito —o en algunos casos, su fracaso— en alcanzar el *ojo*, resultados que se comunicaban en sueños a los miembros supervivientes de la sociedad. El propósito del registro pudo haber sido recopilar precisamente esa "prueba" de que las prácticas de la sociedad efectivamente conducían al nacimiento en la Tierra Pura. Véase Robert F. Rhodes, "Seeking the Pure Land in Heian Japan: The Practices of the Monks of the Nijugo Zanmai-e", *Eastern Buddhist* n. s. 33, n.º I (2000): 56-79.

la sociedad incorporaron libremente diversas prácticas, incluidas algunas esotéricas, a sus disciplinas habituales destinadas a alcanzar el *ojo*. Por ejemplo, el monje Myofu (m. 1006) practicó tanto el *nenbutsu* como la recitación de sutras y, en un momento dado, realizó un rito *goma* —la ofrenda de oblaciones en el fuego ritual esotérico— durante más de mil días para lograr el nacimiento en la Tierra Pura.[14] Ryoun (m. 1011) practicaba regularmente un rito de ofrenda a la deidad esotérica Fudo Myoo (sct. Acalanatha).[15] Shonen (también conocido como Shokin, m. 1015) durante quince años recitó el *nenbutsu* diez mil veces en cada uno de los seis días del día (j. *rokuji*), pero también realizaba dos veces al día el rito esotérico de ofrenda a Amida (*Amida kuyo ho*); además, recitaba el Sutra del Loto 4200 veces.[16] Koshin (m. 1021) recitó repetidamente los sutras del *Loto* y de *Amida*, así como los diez votos del bodhisattva Fugen (sánscrito: Samantabhadra), los cuarenta y ocho votos de Amida y los diez preceptos del bodhisattva, y también realizó el ritual de arrepentimiento del Loto (J. *Hokke senbo*); además, entre otras prácticas, recitó numerosos mantras y *dharanis* esotéricos, incluyendo los conjuros de Amida más largos y más cortos, el *dharani* Según el Deseo (*zuigu*), y el Mantra de la Luz (*komyio shingon*), el *dharani* Superlativo de la Corona del Buddha (*Sonsho Daibutcho*; en adelante "Conjuro Superlativo"), el mantra

[14] *Kakocho*, *ZTZ*, *Shiden* 2:281a.

[15] Ibíd., 2:282a.

[16] Ibid., 2:285a-b. El *Amida kuyo ho* o *Amida ho* se basó en el *Wuliangshou yigui* (ver nota 7) y se dice que trae consigo el nacimiento en la Tierra Pura de Amida.

Arorikika y los mantras de Fudo y Butsugen (sct. Buddhalocana).[17] La entrada del *kakocho* sobre Genshin, quien también era miembro activo del grupo, lo cita diciendo con su característica humildad que carecía de la inteligencia para estudiar enseñanzas esotéricas (J. *shingon*) y que prefería concentrarse en el *nenbutsu*; sin embargo, añade que recitaba regularmente el conjuro de Kannon de los Mil Brazos, un *dharani* que, según se dice, confiere protección contra quince tipos de muerte desfavorable, y también el Conjuro Superlativo. La biografía señala en otra parte que, además de estos dos *dharani*, Genshin recitaba los de Amida, Fudo y Butsugen, así como el Mantra de la Luz.[18] Genshin también se refiere

[17] *Kakocho*, *ZTZ*, *Shiden* 2:290a. Los conjuros Amida más largos y más cortos, basados en el *Wuliangshou yigui*, son dos versiones del *dharani* de Amida, cuya recitación se dice que erradica las transgresiones y trae el nacimiento en la Tierra Pura. El *dharani Sonsho Daibutcho* o *Sonsho Butcho* (sct. *Ushniyavijaya*) es el *dharani* del Buddha Sonsho Butcho (también conocido como Butcho Sonsho), una personificación del nudo de carne, una de las treinta y dos marcas superiores de un buddha, en la corona de la cabeza del Buddha Shakyamuni. Se dice que la recitación de este *dharani* elimina las transgresiones y prolonga la vida. Al traducir el nombre de este *dharani* como "Conjuro Superlativo", sigo a Paul Copp, "Voice, Dust, Shadow, Stone: Forms of Dharani in Medieval China", tesis doctoral (Universidad de Princeton, 2005), pp. 40-44. El mantra Arorikkia hace referencia al *dharani* de Tara (sánscrito: Tara), una manifestación de Kannon. La deidad esotérica Butsugen (también conocido como Butsugen Butsumo), que significa literalmente "ojo de Buddha, madre Buddha", simboliza la sabiduría de los buddhas.

[18] *Kakochio*, *ZTZ*, *Shiden* 2:287b, 286b. Los quince tipos de muerte indeseable son: (1) morir de hambre y pobreza; (2) ser puesto en cepos y torturado hasta la muerte; (3) ser asesinado por alguien con rencor; (4) morir en batalla; (5) ser asesinado por un animal feroz, como un gato montés o un lobo; (6) ser mordido hasta la muerte por serpientes o

en su *Ojo yoshu* a la recitación del Mantra de la Luz y otros *dharanis* y sutras de enseñanzas tanto esotéricas como exotéricas como prácticas de apoyo para alcanzar el nacimiento en la Tierra Pura de Amida.[19]

Otro ejemplo ilustrativo es Kakucho (952/960-1034), discípulo de Genshin y también miembro de la escuela Nijugo Zanmai-e, célebre por su conocimiento esotérico. Según su biografía *ojoden*, Kakucho practicaba continuamente la contemplación del disco lunar (*gachirinkan* o *gatsurinkan*), una técnica esotérica en la que se visualiza la sílaba A del sánscrito, que representa lo originalmente no nacido, sobre una flor de loto con un disco blanco de fondo, como vehículo para alcanzar la identidad del practicante y del buddha cósmico. Este relato dice que Kakucho murió contemplando al Buddha y que posteriormente se apareció en sueños a uno de sus discípulos, anunciándole que había nacido en la Tierra Pura.[20] Los miembros de la sociedad Nijugo zanmai-e

escorpiones; (7) ser quemado hasta la muerte o ser ahogado; (8) morir de envenenamiento; (9) morir de gusanos intestinales; (10) morir de locura; (1) morir al caer de árboles o acantilados; (12) morir por maldiciones; (13) morir por actos de espíritus malignos; (14) morir por enfermedades malignas; y (15) suicidarse (*Qianshou quianyan dabeixin jing*, T n.º 1060, 20:107b; trad. de Robert F. Rhodes, "Pure Land Practitioner or Lotus Devotee? On the Earliest Biographies of Genshin", *Japanese Religions* 21, n.º I (1996): 37n13. Véase también la biografía de Genshin en *Zoku honchio ojioden* 9, *ZNBS* 1:232-36. Sobre el Mantra de la Luz, véase la nota 21 a continuación.

[19] *Ojo yioshu, Genshin, Nihon shiso taikei* (en adelante *NST*), 6, ed. Ishida Mizumaro (Tokyo: Iwanami Shoten, 1970), 254.

[20] *Zoku honcho ojoden* 10, ZNBS 1:236. Se sabe que Kakucho compuso un tratado, hoy perdido, sobre la contemplación del disco lunar. Véase la

incorporaron elementos esotéricos no solo en sus prácticas individuales preparatorias para la muerte, sino también en sus ritos funerarios. Las normas de la sociedad estipulan que, durante su reunión mensual, tras practicar el *nenbutsu samadhi*, los miembros deben santificar la arena recitando el Mantra de la Luz y realizando la contemplación de los tres secretos. Esta arena debía ser esparcida sobre los cuerpos de los miembros de la sociedad que hubieran fallecido, para liberarlos del sufrimiento y permitirles nacer en la Tierra Pura.[21]

---

entrada "Gatsurinkan" en *Bussho kaisetsu daijiten*, ed. Ono Genmyo (1933-36; ed. rev. Tokio: Daito Shuppan, 1964-67), 2:78d.

[21] Las principales fuentes textuales del Mantra de Luz (*komyio shingon*) son la escritura esotérica *Bukong juansuo shenbian zhenyan jing* (T no. manual *ritual Bukong juansuo Piluzhenafo daguanding guangzhenyan* (Tno. 1002), traducido por Amoghavajra; y el manual ritual *Komyo shingon giki*, un apócrifo japonés. Se dice que recitar este mantra sobre la arena 108 veces y luego esparcir la arena así imbuida de poder sobre los cuerpos o tumbas de los difuntos libera a los muertos del reino del sufrimiento y les permite renacer en la Tierra Pura de Amida. Sobre esta práctica en el Japón del periodo Heian, véase: Kushida Ryoko, *Shingon mikkyo seiritsu katei no kenkya* (Tokio: Sankibo Busshorin, 1964), 153-80, y Hayami Tasuku, *Heian kizoku shakai to bukkyo* (Tokio: Yoshikawa Kobunkan, 1975), 165-202.

El uso funerario del *komyo shingon* se especifica en ambos conjuntos de regulaciones existentes para el Nijiigo Zahmai-e, el 986 *Kisho hachikajio*, atribuido a Yoshishige no Yasutane (artículo 2), y el 988 *Yokawa Shuryogon'in nijugo zanmai kisho*, atribuido a Genshin (artículo 4). La edición crítica de ambos textos se ha publicado en Koyama Shojun, "Todaiji Chushoin shozo "Yokawa Shuryogon'in nijilgo zanmai Eshin Yasutane rinjil gyogi" no saikento: Soshobon no goshoku ni yoru mondaiten", *Bukkyogaku kenkyu* 53 (1997): 56-95 (véanse las páginas 86-87 y 76). Sobre el uso del Mantra de la Luz por parte de la sociedad, véase Hayami, *Heian kizoku shakai to bukkyo*, 170-73.

Se pueden encontrar casos similares en relación con otros entornos monásticos. Algunos ejemplos particularmente llamativos aparecen en el *Koyasan ojoden*, que contiene relatos de los aspirantes a la Tierra Pura del monasterio Shingon en el monte Koya, incluyendo tanto a los monjes oficiales que servían en las salas y templos del monte Koya como a aquellos "*bessho hijiri*" u hombres santos ascetas que practicaban en pequeñas comunidades de reclusión (*bessho*) que se formaron en las laderas y valles de los recintos sagrados de la montaña.[22] Por ejemplo, se dice que Kyokai (m. 1093; conocido también como el "*Odawara* hijiri"), quien desempeñó un papel organizador en el *bessho* Koya temprano, cultivaba, como práctica diaria, las prácticas de los dos *mandalas* esotéricos, realizaba el rito de ofrenda de Amida, practicaba el Daibutcho *dharani* y recitaba el mantra de Amida; justo antes de su muerte, también copió y consagró varios cientos de dibujos de Fudo. En su lecho de muerte, miró hacia el oeste y recitó el *nenbutsu* con sus compañeros practicantes. Después, los monjes oyeron una música misteriosa que se alejaba hacia el oeste, mientras uno soñó que Kyokai ascendía sobre las nubes a la Tierra Pura, escoltado por el séquito sagrado de Amida.[23] Cabe señalar

[22] Sobre estas comunidades, así como sobre las prácticas del Buddhismo Tierra Pura en el monte Koya en general, véase: Inoue Mitsusada, *Nihon J6doky6 seiritsushi no kenkyil* (Tokio: Yamakawa Shuppan, 1956; ed. rev. 1975), pp. 335-82, passim; Wada Akio, "Koyasan ni okeru Kamakura bukkyo", en *Kamakura bukkyo keisei no mondaiten*, ed. Nihon Bukkyo Gakkai (Kioto: Heirakuji Shoten, 1969), 79-95; y Gorai Shigeru, *Koya hijiri* (Tokio: Kadokawa Shoten, 1975).

[23] *Koyasan ojoden* 1, *ZNBS* 1:696.

que casi ninguno de los ejemplos anteriores establece una distinción entre prácticas "exotéricas" y "esotéricas"; todas las disciplinas están igualmente dirigidas al nacimiento en la Tierra Pura.

Hayami Tasuku ha argumentado que, independientemente de las distinciones entre la Tierra Pura y las enseñanzas doctrinales esotéricas, en la práctica, el *nenbutsu* cantado y los mantras y hechizos del repertorio esotérico se entendían de la misma manera: como poderosas invocaciones capaces de liberar de los sufrimientos de los seis caminos, de apaciguar a los espíritus de los muertos y de propiciar el nacimiento en una tierra pura, ya sea para uno mismo o para los demás. Por eso, como demuestra Hayami, tanto el *nenbutsu* como los mantras esotéricos se recitaban con frecuencia en contextos relacionados con la muerte, como los "funerales preventivos" (*gyakushu*) —servicios para el bienestar post mortem realizados antes del fallecimiento de una persona—, así como los ritos funerarios y conmemorativos.[24] Por lo tanto, no sorprende que los encantamientos esotéricos también se incorporaran a las prácticas para el momento de la muerte. Dado que estos mantras y *dharanis* se consideraban eficaces para disipar influencias malignas u obstrucciones kármicas, también se encuentra una considerable superposición, en el contexto del lecho de muerte, entre sus funciones contemplativas y taumatúrgicas. Por mencionar algunos ejemplos del *ojoden*: la emperatriz viuda Kanshi (m. 1102) convoca a monjes tres días antes de su muerte y les pide que reciten

[24] Hayami, *Heian kizoku shakai to bukkyo*, 183-96.

el nombre del bodhisattva Kokuzo (sánscrito: Akasagharbha) y realicen el rito de Daiitoku Myoo, una manifestación esotérica de Amida o Monju (Manjusri), para desterrar los obstáculos en el momento de su muerte. Ella misma muere mirando hacia el oeste, sosteniendo una cuerda atada a una imagen del Buddha.[25] El consejero Oe no Otomuto (m. 1184) recita el Comjuro Superlativo siete veces antes de morir.[26]

También se realizaban otros rituales esotéricos en el momento de la muerte; el *ajari* (*acarya*) Yuihan (m. 1095), quien en su momento fue el administrador principal del monte Koya, realizó una ofrenda del rito *goma* a la deidad esotérica Sonsho Butcho justo antes de su muerte para asegurar su correcta atención plena en sus últimos momentos.[27] El monje Shinno (m. 1096), en el momento de su muerte, hace que sus compañeros monjes realicen el servicio esotérico *rishu zanmai*, mientras él mismo mira hacia el oeste y recita el *nenbutsu*.[28] El *Ojoden* también ofrece ejemplos de individuos que utilizaron iconos esotéricos como *honzon*, u objeto de culto, en su lecho de muerte, en lugar de una imagen de Amida. Ensho

[25] *Shui ojoden* II:19, *ZNBS* 1:374.

[26] *Zoku honcho ojoden* 5, *ZNBS* 1:228.

[27] *Shui ojoden* I:II, *ZNBS* 1:297; c. *Koyasan Ojoden* 3, 1:696-97.

[28] *Shui ojoden* III:I3, *ZNBS* 1:369. El servicio *rishu zanmai* implica el canto de la escritura esotérica *Rishukyo* (Ch. *Liqu jing*), junto con otros encantamientos. Se decía que recitar el *Rishukyo* eliminaba las tramsgresiones y los obstáculos kármicos y protegía al practicante de caer en los infiernos. Existen varias versiones de esta escritura (véanse los T n.º 240, 241, 242, 243, 244, así como el fascículo 578 del *Dabore jing* de 600 fascículos, T n.º 220).

(m. 963), el abad principal del Enryakuji, consagró en su lecho de muerte imágenes tanto de Amida como de Sonsho Butcho.[29] En la misma colección, una mujer de la familia Tomno, esposa del gobernador de la provincia de Omi y devota practicante del *nenbutsu*, ve su asiento trasladado el día de su muerte ante el *mándala* Mundo del Vientre (*garbhadhatu*, *taizokai*), que presumiblemente sirvió como su *honzon* de lecho de muerte.[30] El *ajari* Enkyo (activo hacia 1076), monje del monte Hiei, coloca junto a su lecho un *gachirin*, o "disco lunar", en el que centrar sus últimas contemplaciones; una monja anónima (sin fecha) utiliza una pintura de la esotérica *nyoirin* Kannon como icono en su lecho de muerte; y el *nyudo* (monje laico) Myojaku (fallecido entre 1124 y 1126), devoto del bodhisattva Kokuzo y consumado practicante esotérico, cuelga cerca de sí mismo en el momento de su muerte una inscripción de la sílaba semilla VAM, que representa la sabiduría de Dainichi.[31] Otros individuos mueren realizando mudras asociados con Dainichi, en lugar de Amida. Nuevamente, en estos relatos, no parece haberse hecho distinción entre prácticas exotéricas y esotéricas. Los individuos representados simplemente participan en dichas prácticas al morir y emplean el *honzon* particular de su preferencia, y una variedad de elementos rituales, iconográficos y contemplativos, incluidos los esotéricos, se

[29] *Nihon ojo gokuraku ki* 16, *ZNBS* 1:27-28.
[30] Ibíd., 37, *ZNBS* 1:38-39.
[31] *Zoku honcho ojoden* 27, *ZNBS* 1:244-45; *Sange ojoden* 37, ZNBS 1:678; *Koyasan ojoden* 7, *ZNBS* 1:698.

asimilan sin problemas al objetivo del renacimiento después de la muerte en la Tierra Pura.

Todos los ejemplos analizados hasta ahora sugieren que no existían límites fijos entre los "adeptos esotéricos" y los "devotos de la Tierra Pura"; ambas categorías se superponían en distintos grados y de diferentes maneras. Existían practicantes esotéricos como Josho, que se inclinaban cada vez más hacia el objetivo del *ojo* a medida que envejecían; aspirantes a la Tierra Pura, como varios miembros del Nijugo Zanmai-e, que recurrían al poder percibido del ritual esotérico para asegurar su consecución del *ojo*; y otros, como Kakucho, que, desde el principio, participaron activamente en ambos modos de pensamiento y práctica, y a veces también en otros.

3

Hacia un estilo esotérico de morir

Sin embargo, algunos relatos del *ojoden* y otras fuentes hagiográficas intentan claramente describir la "muerte ideal", una prueba irrefutable del *ojo*, en términos predominantemente o incluso exclusivamente esotéricos. Por ejemplo, el monje Seien (m. ca. 1074-1077), natural de Izumo que había dominado los ritos de los dos *mandalas*, muere sentado erguido, formando el mantra de Dainichi y sosteniendo un *vajra* de cinco puntas; no se menciona que haya ido a una tierra pura.[32] Tales ejemplos aparecen con mayor frecuencia en los relatos de los practicantes del monte Koya, mencionados anteriormente. El monje Shoyo (fallecido en 1167), originario de Ninnaji pero residente del monte Koya, anuncia en el día novecientos noventa y nueve de un rito de Fudo de mil días, que desea completarlo en su totalidad, porque mañana "nacerá en la tierra del Esplendor Esotérico". Aquí, "la tierra del Esplendor Esotérico" (*mitsugon kokudo*), el reino universal de la iluminación de Dainichi, se presenta como un destino póstumo.[33] En otro ejemplo, el monje Nogan

[32] *Honcho shinshU ojoden* 6, *ZNBS* 1:684.

[33] *Koyasan ojoden* 22, *ZNBS* 1:701. La "Tierra del Esplendor Esotérico" (*mitsugon kokudo, mitsugonkoku, mitsugon jodo*, etc.) se refiere al reino donde el cuerpo, la boca y la mente del Buddha cósmico Dainichi se unen con el cuerpo, la boca y la mente del adepto esotérico mediante la práctica

(s.f.) recita habitualmente tanto el *nenbutsu* como el sutra esotérico *Rishukyio*; al morir, mira hacia el oeste y sostiene los cordones de cinco colores, pero "con su mente, contempla la enseñanza de los tres secretos".[34] Un ejemplo particularmente interesante es el relato del asceta Koya Rentai (m. 1098), recitador del *Sutra del Loto*. Un día, alguien le pregunta: "¿Dónde has puesto tus aspiraciones: en la [tierra de] la Dicha Suprema de Amida o en el [Cielo de] la Satisfacción de Maitreya?". Rentai responde, en parte, que "el reino del dharma es toda talidad, así que ¿a qué tierra en particular debería aspirar?". Al día siguiente de su muerte, su discípulo sueña que el *mandala* del Reino Diamante se despliega en el cielo, y que sentado en el disco lunar de Muryoju Nyorai (Amida), en el espacio que normalmente ocupa el bodhisattva Saihoin, se encuentra su maestro Rental.[35] Este sueño no se expresa con la imaginería *raigo* típica de la mayoría de los sueños registrados en las fuentes Heian que confirman el *ojo* de

---

de los tres secretos. Se menciona en el *Dasheng miyan jing* (T n.º 681 y 682), el *Jingangfeng louge yiqie yujia yuqi jing* (T n.º 867) y el *Putixin lun* (T n.º 1665). El concepto del Esplendor Esotérico como una tierra pura se desarrolla en el pensamiento de Kakuban, por ejemplo, en su *Mitsugon jodo ryakkan*.

[34] *Koyasan ojoden* 33, *ZNBS* 1:703. El ejemplo de Nogan es significativo a la luz de las adaptaciones de la práctica de contemplación de los tres secretos al momento de la muerte, que se analizan más adelante.

[35] *Shui ojoden* 1:17, *ZNBS* 1:305-6; *Koyasan ojoden* 4, *ZNBS* 1:697-98. El bodhisattva Saihoin (también conocido como Kongoin) es uno de los cuatro bodhisattvas que asisten a Muryoju o Amida cuando aparece en la asamblea del cuerpo perfeccionado (*jojinne*), la asamblea central del *mandala* del Reino Diamante. Allí, Muryoju Nyorai es uno de los cuatro buddhas direccionales que rodean a Dainichi, cada uno de los cuales está sentado dentro de un disco lunar y atendido por cuatro bodhisattvas.

una persona fallecida —como las nubes púrpuras, la música de otro mundo y la sutil fragancia que se dice acompañan el descenso de bienvenida de Amida—, sino con la iconografía *mikkyio*. Sugiere que el difunto Rentai se encuentra, en efecto, en la tierra de Amida, no en la remota tierra pura en dirección occidental, sino en la "tierra pura" del *mandala* del Reino Diamante, en la que Amida y sus asistentes aparecen como expresiones del Buddha cósmico Dainichi. Sin hacer afirmaciones doctrinales explícitas, estas historias se basan en las convenciones de la tradición de la Tierra Pura y las reelaboran en un modo esotérico.

Un relato sumamente interesante, una de las muchas leyendas sobre el famoso poeta-monje Saigyo (1118-1190), afirma la existencia de una postura superior y esotérica que debe observarse al morir. Al preguntársele sobre la manera adecuada de morir, Saigyo responde: "Aquellos discípulos que comprenden mi iluminación interior (*naishio*) encontrarán su muerte mirando hacia el norte. Quienes no conozcan esta iluminación interior morirán mirando hacia el oeste". El propio Saigyo, según relata la narración, muere sentado erguido en postura de meditación, formando el mudra del reino del dharma y mirando hacia el norte. Sus discípulos, afligidos, se dicen unos a otros: "El hijiri (hombre santo) siempre aspiró a nacer en la Tierra Pura, en el cuadrante occidental, pero ahora está mirando hacia el norte. ¡Debe ser obra de los demonios!". Y giran el cuerpo para que mire hacia el oeste, rompen el mudra y reordenan las manos de Saigyo con las palmas juntas en el gesto *gassho* — la postura tradicional

de muerte de los devotos de la Tierra Pura. La narración descarta sus acciones como ridículas. Si bien Saigyo era exteriormente como un practicante del *nenbutsu*, explica, interiormente había dominado los secretos más profundos de las tradiciones *mikkyio* Shingon y Tendai; por lo tanto, miraba hacia el norte y formaba el mudra del reino del dharma, una postura que "regresa a la fuente de los tres secretos del reino del dharma" y "concuerda con la iluminación interior quieta y luminosa que no tiene periferia ni centro".[36]

[36] *Keiran shuyoshu* 86, T n.º 2410, 76:781b. El *Koyasan Daidenboin hongan reizui narabi ni jike engi*, una biografía del maestro esotérico Kakuban (1095-1143), que se dice fue compilada por un tal Kakuman de Negoroji en 1292, menciona cierta discrepancia entre los discípulos de Kakuban sobre si miraba hacia el oeste o hacia el norte al momento de su muerte y concluye que debió haber mirado hacia el norte (*Kogyo Daishi denki shiryo zenshu*, 3 vols., ed. Miura Akio [Tokio: Pitaka, 1977], 1:39). Dado que ambas fuentes datan de finales del período Kamakura (1185-1333), sus relatos sobre la muerte de Saigyo y Kakuban podrían representar afirmaciones retrospectivas.

4

Instrucciones esotéricas para la práctica en el lecho de muerte

Los usos de elementos esotéricos en la práctica en el lecho de muerte que se han revisado hasta ahora no están desarrollados teóricamente; los practicantes, en su mayoría, simplemente ignoraron, o al menos no se vieron evidentemente preocupados por, las tensiones doctrinales entre las nociones de nacimiento en una tierra pura, en la que el escape de samsara está mediado por la muerte, y la realización de la buddheidad con este mismo cuerpo. Incluso en relatos como los de Seien, Rentai o Saigyo, donde las prácticas, la postura o los signos post mortem auspiciosos en el lecho de muerte se presentan claramente desde una perspectiva esotérica, se ofrece poca explicación teórica. Sin embargo, esto no significa que la teoría doctrinal se considerara irrelevante. Para algunos estudiosos del *mikkyio*, la relación entre *ojo* y *sokushin jobutsu* era un problema que requería aclaración, y trabajaron activamente para reinterpretar las ideas de la Tierra Pura dentro de un marco conceptual esotérico. En contraposición al espíritu de "abandonar este mundo impuro y aspirar a la Tierra Pura", presente en el *ojoden* y otros textos sobre la Tierra Pura del período Heian, estos maestros Shingon afirmaban que la Tierra Pura residía en la mente y que el "*ojo*" no era el renacimiento después de la muerte en un reino separado, sino la unión del

practicante con el Buddha. Por supuesto, no fueron ni mucho menos los primeros ni los únicos buddhistas en proponer explicaciones no duales de la Tierra Pura.[37] La característica distintiva de sus argumentos radica en la asimilación de elementos de la Tierra Pura a las prácticas esotéricas de los tres secretos del cuerpo, la boca y la mente. No contentos con desarrollar un modo esotérico de pensamiento de la Tierra Pura a nivel teórico, también elaboraron instrucciones concretas para la práctica en el lecho de muerte que reflejaban explícitamente estas interpretaciones esotéricas.

Antes de examinar ejemplos de estas instrucciones esotéricas para la práctica en el lecho de muerte, analicemos brevemente el modelo de la Tierra Pura que

[37] Por ejemplo, el samadhi de la marcha constante (*jogyo zanmai*), uno de los cuatro samadhis de la escuela Tendai (en chino, Tiantai), consistía originalmente en la visualización de Amida con el objetivo de comprender la identidad entre el practicante y el Buddha. Véase Daniel B. Stevenson, "The Four Kinds of Samadhi in Early T'ien-t'ai Buddhism", en *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, ed. Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986), 45-97 (59-61). (En el monte Hiei, sin embargo, esta meditación se transformaría en un rito destinado a erradicar el pecado y alcanzar el renacimiento en la Tierra Pura. Véase Sonoda Koyil, "Yama no nenbutsu: Sono kigen to seikaku", 1968; reimpreso en su *Heian bukkyo no kenkyu* [Kioto: Hozokan, 1981], 163-91, y Paul Groner, *Ryogen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century* [Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002], 175-79.) Otro ejemplo es esa corriente de la literatura medieval Tendai sobre la iluminación original (*hongaku*) que hace hincapié en la no dualidad entre Amida y el practicante, y que incluye varios textos apócrifos sobre ese tema atribuidos retrospectivamente a Genshin. Véase, por ejemplo, Hanano Mitsuaki (también conocido como Hanano Judo), "Chuko Tendai bunken to nenbutsu shiso", incluido en Saw Tetsuei, *Eizan Jodokyo no kenkyu* (Kioto: Hyakkaen, 1979), 318-46.

estaban adoptando. Como se mencionó anteriormente, las prácticas para el lecho de muerte, cuyo objetivo es nacer en una tierra pura, se presentaron formalmente por primera vez a un público japonés en el *Ojo yoshu* de Genshin, que describe la práctica del *nenbutsu* para tiempos ordinarios, para momentos especiales, como retiros, y para el momento de la muerte. Al comienzo de la sección sobre prácticas en el lecho de muerte, Genshin cita el pasaje de la "tradición china" (*Chongguo benzhuan*) incluido en el comentario Vinaya de Daoxuan (596-667) en una sección sobre "Atención a los enfermos y despedida de los muertos".[38] Según las supuestas convenciones del monasterio de Jetavana en la India en tiempos del Buddha Shakyamuni, un monje moribundo debe ser trasladado a una "sala de la impermanencia" (J. *mujoin*), para que la vista de su entorno familiar, su túnica, su cuenco y demás posesiones no genere pensamientos de apego. Allí, se le debe hacer sujetar un banderín de cinco colores sujeto a la mano de una imagen del Buddha, para ayudarle a generar pensamientos de seguir al Buddha a su reino puro.[39] Como señala Shinohara, las instrucciones de Daoxuan permiten aspirar a cualquier número de reinos búddhicos, pero Genshin las enmarca en un modo explícitamente amidista. Por ejemplo, cita a otros predecesores chinos específica-

[38] La sección "rinju gyogi" del *Ojo yoshu* se encuentra en *NST* 6:206-17. Para una traducción parcial, véase James C. Dobbins, "Genshin's Deathbed Nembutsu Ritual in Pure Land Buddhism", en *Religions of Japan in Practice*, ed. George J. Tanabe, Jr. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 166-75.

[39] *Sifenlu shanfan bujue xingshi chao*, T no. 1804, 40: 144a, citado *en Ojo yoshu*, NST 6:206.

mente asociados con las prácticas de la Tierra Pura, como Shandao (613-681), quien recomienda que los moribundos se coloquen mirando hacia el oeste, visualicen la llegada del Buddha Amida para darles la bienvenida y reciten continuamente el nombre de Amida,[40] y también Daochuo (562-645), quien subraya la importancia de ayudar a los moribundos a mantener diez reflexiones sobre Amida, la contemplación mínima considerada necesaria para alcanzar el nacimiento en su Tierra Pura.[41] Genshin también añade sus propias recomendaciones, centradas en la exhortación a los moribundos a visualizar las marcas físicas de Amida, su luz radiante y envolvente, y su descenso acogedor, junto con su séquito sagrado, para

[40] *Guannian famen*, T no. 1959, 47:24b-c, citado en *Ojo yoshu*, *NST* 6:207.

[41] *Anleji*, T 1958, n.º 47: 11b, citado en *Ojo yoshu*, *NST* 6:208. Los "diez momentos de reflexión" aquí se refieren, por un lado, al famoso decimoctavo voto de Amida, que promete el nacimiento en su Tierra Pura a todos los que aspiran a este objetivo con sinceridad y lo recuerdan "incluso diez veces" (*Wuliangshou jing*, T n.º 360, 12: 268a). También se refiere a las afirmaciones del *Sutra de la Contemplación* de que incluso una persona malvada, si encuentra un buen amigo (*zenchishiki*) que le instruye en la hora de la muerte para que pueda mantener diez pensamientos de Amida, con cada pensamiento borrará las transgresiones de ocho mil millones de kalpas y nacerá en la Tierra Pura de Amida (*Guan wuliangshou jing*, T no. 365, 12: 346a). La interpretación exacta de estos "diez pensamientos" fue objeto de un considerable debate, inmerso en una controversia más amplia sobre los méritos respectivos de la visualización contemplativa de Amida o el canto de su nombre. Genshin interpretó los "diez *nenbutsu* continuos" en el momento de la muerte como la reflexión sobre Amida, con la ayuda de la invocación de su nombre. Si bien su enfoque general de la práctica de la Tierra Pura se centraba en la visualización y la contemplación, también sostenía que bajo la influencia liminal de la muerte inminente, el *nenbutsu* cantado se vuelve mucho más poderoso que en tiempos ordinarios (*Ojo yoshu*, *NST* 6:296).

escoltar al practicante a la Tierra Pura. Las prácticas en el lecho de muerte que combinan el "modelo Jetavana" con las aspiraciones de nacer en la tierra de Amida también están estipuladas en las regulaciones del Nijugo Zanmai-e, cuyos miembros estuvieron entre los primeros en Japón en realizar tales ritos de manera formalizada.[42]

[42] Estos se describen en *Kisho hachikajo*, artículos 4-6, y en *Yokawa Shuryogon'in nijago zanmai kishu*, artículos 7-8. Véase Koyama, "Todaiji Chashoin shozo 'Yokawa Shuryogon'in nijilgo zanmai Eshin Yasutane rinju gyogi' no saikento", 88-90 y 79-80.

5

Jichihan: Contemplación en el lecho de muerte para el practicante del Shingon

Las instrucciones de Genshin para la práctica en el lecho de muerte fueron seguidas por otras obras con una intención similar. Uno de los ejemplos más antiguos que se conservan, aproximadamente medio siglo después del *Ojo yoshu*, es el *Byochu shugyo ki* (*Notas Sobre la Práctica Durante la Enfermedad*) del monje Jichihan (también conocido como Jippan o Jitsuhan, ca. 1089-1144), conocido como el fundador del templo Nakanokawa Jojin'in en Nara y de la rama Nakanokawa de la Shingon. Jichihan estaba versado en las enseñanzas Hosso y Shingon y participó activamente en los esfuerzos por revivir los preceptos monásticos; en un momento dado, también estudió la doctrina Tendai en el recinto Yokawa del monte Hiei, donde se familiarizó con el pensamiento de la Tierra Pura Tendai.[43] Jichihan fue una de las primeras figuras en interpretar las ideas de la Tierra Pura desde un punto de vista esotérico. Su *Byochu shugyo ki*,

[43] Sobre Jichihan, véase Sato Tetsuei, "Nakanokawa Jichihan no shogai to sono Jodokyo", *Mikkyo bunka*, n.º 71-72 (1965): 21-52, y Marc Bunjisters, "Jichihan and the Restoration and Innovation of Buddhist Practice", *Japanese Journal of Religious Studies* 26, n.º 1-2 (1999): 39-82. He seguido a Bunjisters al usar la pronunciación "Jichihan".

escrito durante una enfermedad en el invierno de 1134, representa las primeras instrucciones para la práctica en el lecho de muerte recopiladas en Japón en un modo esotérico.[44] En su pasaje final, Jichihan escribe:

> La forma de realizar un ritual como este debe depender de la inclinación de cada individuo. Lo que he escrito anteriormente es exclusivamente para mí. Si bien exhibir una imagen sagrada y que la persona moribunda la venere y sostenga un banderín de color sujeto a su mano, etc., representa la tradición del Monasterio de Jetavana descrita en las escrituras Mahayana, estos protocolos pueden adaptarse según la ocasión y no es necesario insistir en ellos.[45]

Esto sugiere, por un lado, que las formas rituales de práctica en el lecho de muerte introducidas por Genshin eran ya bien conocidas en los círculos monásticos y, por otro, que no fueron el primer objeto de preocupación de Jichihan. Lo que le interesaba era cómo debía practicar el Shingon en el momento de la muerte. Si bien las limitaciones de espacio impiden un análisis detallado de los ocho artículos del *Byochu shugyo ki*, consideremos brevemente los elementos distintivamente esotéricos de las instrucciones de Jichihan. Una preocupación fundamental en prácticamente todos los textos de *rinju gyogi* es mantener la atención plena correcta en el

[44] *Byochu shugyo ki, Shingonshii anjin zensho* (en adelante, *SAZ*), ed. Hase Hoshu (Kioto: Rokudaishlnb6sha, 1913-14), 2:781-85. Agradezco a James Sanford que me haya dado a conocer este texto. Para más información, véase Otani Teruo, "Jichlhan Byohu shugyo ki ni tsuite", *Bukkyo bunka kenkya* 13 (1966): 43-58.

[45] *Byochu shugyo ki, SAZ* 2:785.

momento de la muerte. Como explica Shinohara en su capítulo, en todo el mundo buddhista se creía que los pensamientos de una persona en el último momento ejercían una influencia determinante sobre su destino después de la muerte. El *Guanwuliangshou jing,* o *Sutra de la Contemplación*, una de las principales escrituras de la Tierra Pura, dice que incluso las personas malvadas, si en el momento de la muerte son capaces de formar diez pensamientos consecutivos de Amida e invocar su nombre, erradicarán así ocho mil millones de *kalpas* de actos transgresores y alcanzarán el nacimiento en la Tierra Pura. Sin embargo, siguiendo la misma lógica, también se creía que incluso un practicante devoto, por un pensamiento errático y engañoso en el último momento, podía anular el mérito de toda una vida de práctica y caer en los reinos inferiores. Por lo tanto, la capacidad de enfocar la mente en ese momento se consideraba crucial.[46] Jichihan recomienda que el practicante Shingon contemple siempre a la deidad Fudo Myoo, confiando en él para alcanzar la atención plena correcta y mantener la aspiración a la iluminación (*bodaishin*) en sus últimas horas. Fudo es una de las deidades "rey de la sabiduría" (*myoo*) incorporadas al *mikkyo* como protectora. A menudo se le representa con un aspecto temible, con mirada amenazante y colmillos, empuñando una espada para cortar las ilusiones y una soga para refrenar las

[46] Para más información sobre el poder determinante del último pensamiento, véase Jacqueline Stone, "By the Power of One's Last Nenbutsu: Deathbed Practices in Early Medieval Japan", en *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitabha*, ed. Richard K. Payne y Kenneth K. Tanaka (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 77-119.

pasiones. “La protección de este rey de la sabiduría se extiende incluso a la realización del fruto de la buddheidad, que está distante”, escribe Jichihan. “¿Cómo podría él, en su voto de compasión, abandonar [a los practicantes] en el momento de la muerte, que está tan cerca?”.[47] Si bien no está claro si esto fue una innovación de Jichihan, la confianza en la protección de Fudo en las últimas horas se convertiría en una característica estándar de prácticamente todas las instrucciones posteriores para los rituales de lecho de muerte Shingon.

Al igual que el *Ojo yoshu* de Genshin y otros textos *rinja gyogi*, el *Byochu shugyo ki* recomienda que la persona moribunda realice un arrepentimiento (*sange*) para eliminar diversos obstáculos kármicos que podrían dificultar su muerte. Realizar el arrepentimiento poco antes de morir parece haber estado muy extendido en el Japón de Heian, y se utilizaban diversos métodos, como el rito del arrepentimiento del Loto.[48] Jichihan recomienda en particular la eficacia de los conjuros esotéricos, como el Dharma Superlativo de la Corona del Buddha, el Mantra de la Luz o el conjuro de Amida. Como hemos visto, algunos relatos *ojoden* mencionan la recitación de estos y otros conjuros, así como el *nenbutsu*, en el momento de la muerte, tanto para eliminar los obstáculos kármicos como para alejar las influencias demoníacas; como ha señalado

[47] *Byochu shugyo ki*, articulo 3, *SAZ* 2:782.

[48] Sobre el uso del rito de arrepentimiento de Lotus en el momento de la muerte, véase Takagi Yutaka, “Ojoden ni okeru Hokke shinko”, en *Hokke shinko no shokeitai*, ed. Nomura Yosho (Kioto: Heirakuji, 1976), 451-84 (468-77).

Hayami, tales prácticas reflejan una comprensión generalizada de los poderes del lenguaje encantatorio buddhista que no necesariamente diferenciaba entre las categorías doctrinales de la "Tierra Pura" y las "esotéricas". Sin embargo, Jichihan ofrece una explicación doctrinal explícitamente esotérica: Todas estas recitaciones deben realizarse como parte de la práctica de los tres secretos para unir el cuerpo, la boca y la mente del practicante con los del Buddha. Uno debe formar el mudra apropiado con las manos, recitar el mantra o dharani en cuestión con la boca, y contemplar ese mantra con la mente, creyendo firmemente que su esencia es la sílaba fundamental A, la originalmente no nacida, y que todas las transgresiones serán erradicadas de esa manera. O bien, uno puede simplemente contemplar el verdadero aspecto de acuerdo con las enseñanzas esotéricas, lo que conducirá a la comprensión liberadora de que las acciones kármicas engañosas, que surgen a través de las condiciones, carecen de forma fija y, por lo tanto, son inseparables del reino del dharma originalmente no nacido.[49]

[49] La idea de que "contemplar el verdadero aspecto" puede disolver los obstáculos kármicos al despertar la comprensión de su naturaleza condicionada e insustancial no se limita, ciertamente, a las enseñanzas esotéricas. Véase el *Guan Puxian Pusa xingfa jing* (*Sutra Sobre la Práctica de Contemplar al Bodhisattva Samantabhadra*): "El mar de todos los obstáculos kármicos surge del pensamiento ilusorio. Si deseas arrepentirte, siéntate erguido y contempla el verdadero aspecto. Las innumerables transgresiones son como la escarcha y el rocío, que el sol de la sabiduría puede disipar" (T n.º 277, 9:393b). La escuela Tendai se refiere a esto como "arrepentimiento en términos de principios" (J. *risan*) (p. ej., Tiantai sijiaoyi, T n.º 1931, 46:779a).

A continuación, Jichihan ofrece una versión esotérica de la contemplación de Amida y su Tierra Pura en el lecho de muerte, tal como la expusieron Genshin y sus predecesores chinos. El practicante debe dirigir sus pensamientos a Amida, definido aquí como el "señor de la sección del loto", una de las cinco divisiones del conjunto del "cuerpo perfeccionado" del mandala del Reino Diamante. En cuanto a su reino, es "una tierra en el cuadrante occidental, cuyo nombre es Dicha Perfecta". Parece que aquí Jichihan se refiere, no a una tierra pura a miles de millones de esferas de mundo de distancia, sino a la sección del loto, ubicada al oeste del centro en el mandala del Reino Diamante, sobre el cual Amida preside.[50] Jichihan describe esta tierra en términos singularmente esotéricos; por ejemplo, está compuesta por los cinco elementos y su suelo por las siete sustancias preciosas. Mediante la activación de la sílaba HRIH, que es la sílaba semilla de Amida, las aguas, las aves, los árboles y los bosques de esa tierra proclaman el dharma. Sobre el trono del Buddha hay un disco lunar, y sobre el disco lunar hay un loto; sobre el disco de loto hay una sílaba semilla que se transforma en la forma simbólica (*sanmayagyo*) del objeto de culto, el Buddha Amida. El cuerpo del Buddha tiene una altura

[50] Esto lo ha señalado Otani ("Jichihan *Byocha shugyo ki ni tsuite*", 50). Como señala Bunjisters ("Jichlhan and the Restoration", 66), la interpretación de Otani contrasta diametralmente con la de otros estudiosos que han interpretado su afirmación como una indicación de que Jichihan aún estaba bajo la influencia de lecturas exotéricas de la Tierra Pura como un reino muy alejado de este mundo presente. Véase, por ejemplo, Sato, "Nakanokawa Jichihan no shogai to sono Jodokyo", 38, y Kushida Ryoko, *Kakuban no kenkyu* (Tokio: YoshikawaKobunkan, 1975), 175-77.

equivalente a seis mil millones de *nayutas* multiplicadas por el número de arenas del río Ganges y posee ochenta y cuatro mil marcas, cada una con un número igual de cualidades excelentes, cada una de las cuales a su vez irradia ochenta y cuatro mil rayos de luz. Así como el cuerpo de dharma de Amida tiene cuatro aspectos, también los tiene su tierra. Mediante sus poderes sobrenaturales, se manifestará de diferentes maneras ante personas de capacidades diversas, pero todas estas manifestaciones son esencialmente iguales. En resumen, la contemplación de Amida que aquí se recomienda no es una meditación sobre un salvador externo que descenderá y escoltará al practicante a su lejana tierra pura, sino una secuencia de visualización esotérica en la que la contemplación, la interiorización y la transmutación mental de imágenes iconográficas sirven como vehículo para comprender la propia identidad con el Buddha. Jichihan lo deja muy claro:

> Dado que en el gran reino del dharma no existe discriminación, comprende claramente que este Buddha es precisamente tu propia mente. Ahora bien, al contemplar al Buddha que es nuestra propia mente, comprende también que su tierra es nuestra mente. En verdad naceremos en esa tierra [pura] que no es otra que nuestra mente. Quien contempla y lo contemplado, quien alcanza el nacimiento y el lugar donde nace, no están separados en modo alguno del único y gran reino del dharma.[51]

[51] *Byochu shugyio ki*, articulo 6, *SAZ* 783-84.

Continuando con sus instrucciones de contemplación, Jichihan sugiere que el practicante debe visualizar la sílaba HUM entre las cejas de Amida e imaginarla transformándose en la marca física del rizo blanco (sánscrito *urna*; japonés *byakugio*), girando hacia la derecha, tan grande como cinco montes Surnerus y emitiendo ochenta y cuatro mil rayos de luz. Genshin también, en su *Ojo yioshu*, había enfatizado la visualización de la luz radiante que emanaba del rizo blanco entre las cejas de Amida, abrazando a los practicantes y permitiéndoles erradicar las transgresiones, enfocar su contemplación en el lecho de muerte y alcanzar el nacimiento en la Tierra Pura.[52] Sin embargo, Jichihan sugiere no solo que el rizo blanco debe visualizarse como una transformación de la letra HUM, sino también que está dotado de los cuatro mandalas inseparables de Amida: su color blanco puro corresponde al gran mandala (*daimandara*); sus manifestaciones beneficiosas, al *sanmaya mandala* (*sanmaya mandara*); la comprensión que produce al convertirse en una norma de conducta, al dharma mandala (*ho mandara*); y su luz que abarca a todos los seres vivos, al *karma mandala* (katsuma

[52] La contemplación del rizo blanco se incluye en la novena de las dieciséis visualizaciones para alcanzar el nacimiento en la tierra de Amida, expuestas en el *Sutra de la Contemplación*. El sutra habla de la luz de Amida que emana de esta marca auspiciosa y que abraza a todos aquellos que piensan en él; también sugiere el rizo blanco como punto de partida para comenzar la visualización del cuerpo de Amida (*Guan wuliangshou jing*, T 12:343b, c). Genshin asimila esta contemplación a la práctica en el lecho de muerte en sus puntos séptimo y octavo de aliento para los moribundos (*Ojo yoshu* 2, *NST* 6:212-14).

mandara).[53] Al analizar el significado de la luz que emana de este rizo y abraza a los devotos, Jichihan se basa en Shandao, quien aborda este tema con cierto detalle en su comentario sobre el *Sutra de la Contemplación*;[54] sin embargo, como ha señalado Otani Teruo, Jichihan también omite cuidadosamente aquellas frases del comentario de Shandao que sugieren un contraste dualista entre un buddha trascendente y los seres engañados que son salvados. En resumen, Jichihan asimila la autoridad de Shandao como maestro de la Tierra Pura a una lectura esotérica de las enseñanzas de la Tierra Pura en la que el Buddha y los seres no son duales.[55] Finalmente, dice que el practicante debe orar para ser abrazado y llevado al despertar por la luz que emana del objeto de adoración (= Amida) que en última instancia es idéntico a la propia mente.

Una innovación particular de Jichihan es su redefinición del *nenbutsu* en el lecho de muerte como una forma de empoderamiento a través de la práctica de los tres secretos

[53] Artículo 7, SAZ 2:784. En el último período Heian, después de la época de Genshin, la "contemplación del rizo blanco" (*byakugokan*) experimentó un desarrollo considerable. Sueki Fumihiko ha señalado una conexión entre esta referencia en el *Byrochu shugyo ki* de Jichihan y obras japonesas Tendai de la Tierra Pura aproximadamente contemporáneas que recomiendan la meditación en el rizo blanco entre las cejas de Amida como abarcador de varias categorías doctrinales, tales como los tres cuerpos o la triple verdad (*Kamakura bukkyio keisei ron* [Kioto: Hozokan, 1998], 325-29).

[54] *Guan wuliangshou jing shu*, T no. 1753, 37:268a; trad. Julian Pas, *Visions of Sukiivatf: Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-liang-Shou-Fo Ching* (Albany: State University of New York Press, 1995), 272-73.

[55] Otani, "Jichihan *Byocui shugyio ki ni tsuite*", 52-53; véase también Bunjisters, "Jichihan and the Restoration", 67-68.

(*sanmitsu kaji*), o unión ritual con el cuerpo, la boca y la mente de una deidad esotérica. Como Genshin había hecho para la práctica de *nenbutsu* en su *Ojo yoshu*, Jichihan define de manera similar la práctica del *sanmitsu* para tres tipos de ocasiones, centrándose en particular en la práctica esotérica básica de la meditación de la sílaba A (*ajikan*). La primera letra del silabario sánscrito, la A, se consideraba que representaba lo "originalmente no nacido" (*adyanutpada*, *honpusho*, la verdadera naturaleza de los dharmas.[56] El primer método de Jichihan, para uso cotidiano, es una práctica tradicional de los tres secretos en la que el practicante forma el mudra básico correspondiente al objeto de culto, recita su mantra básico y contempla ese mantra como la encarnación de los tres significados inseparables de la sílaba A —vacío (*ku*), existente (*u*) y originalmente no nacido (*honpusho*)— que constituyen el cuerpo del dharma y son idénticos a la mente del practicante. "Debido a la vacuidad inconcebible, los obstáculos kármicos que uno ha creado se destruyen en concordancia con la enseñanza. Debido a la existencia inconcebible, la Tierra Pura a la que uno aspira se alcanza de acuerdo con sus votos. Lo que se llama "no nacido" es el Camino Medio. Y debido al Camino Medio, no existen aspectos fijos ni de los obstáculos kármicos ni de la Tierra

[56] Para una visión general de esta práctica en Japón y sus antecedentes continentales, véase Richard K. Payne, "Ajikan: Ritual and' Meditation in the Shlngon Tradition", en *Re-Visioning "Kamakura" Buddhism*, ed. Richard K. Payne (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998), 219-48. La observación de Payne (221) —que el *ajikan* es a la vez meditación y ritual— es válida para varios ritos y prácticas esotéricas.

Pura."[57] La segunda práctica del *sanmitsu* de Jichihan, destinada a "cuando se dispone de tiempo libre o se está físicamente débil", inicia su asimilación del *nenbutsu* a la meditación de la sílaba A. Aquí, la postura reverente del practicante es el paradigma del "secreto del cuerpo"; desde esta perspectiva, todos los movimientos del cuerpo son mudras. El canto del nombre de Amida es el paradigma del "secreto de la boca", y sobre esta base, todas las palabras y el habla son mantras. El "secreto de la mente" consiste en contemplar el significado de este nombre, tanto como frase completa (*kugi*) como en sus tres sílabas individuales (*jigi*). En su conjunto, significa *amrta* (J. *kanro*), lo que implica que el Buddha se ha liberado de todos los obstáculos, fiebres y venenos, alcanzando la serenidad del *nirvana*, y hace que todos los seres que contemplan su nombre se igualen a él. Individualmente, Jichihan equipara los tres caracteres del nombre "Amida" con tres significados esotéricos fundamentales de la letra A: *A* indica lo originalmente no nacido, que es el Camino Medio; *mi*, el gran ser que está sin yo y goza de perfecta libertad; y *da*, la conformidad momento a momento con la talidad, que es la liberación.[58] La tercera práctica del

[57] *Byochu shugyo ki,* artículo 8, SAZ 2:784. Esta estructura interpretativa es muy cercana a la de la triple verdad Tendai, en la que los extremos de "vacuidad" (ku*)* y "existencia convencional" (*ke*) son simultáneamente afines y negados por el Medio (*chu*), y puede reflejar la influencia de los estudios Tendai de Jichihan.

[58] Este pasaje guarda cierta similitud estructural con la ecuación que el pensamiento Tendai medieval utilizaba para referirse a los tres caracteres A-mi-da, que representan la triple verdad del vacío, la existencia convencional y el Camino Medio. Véase, por ejemplo, Sueki Fumihiko,

sanmitsu de Jichihan, que se emplea en el momento de la muerte, es una forma muy simplificada de lo que ya ha descrito: se debe formar el mudra del objeto de culto (Amida), recitar su nombre y tomar refugo con plena convicción en las innumerables virtudes del Camino Medio. Aquí, los elementos de visualización y contemplación se simplifican enormemente, mientras que el de invocación es primordial. La síntesis que Jichihan hizo del *nenbutsu* y la meditación esotérica de la sílaba A en el contexto de la práctica en el lecho de muerte sería desarrollada posteriormente por figuras del Shingon como Kakuban y Dohan, así como por maestros de otras tradiciones buddhistas.[59]

"Amida santai-setsu o megutto", *Indogaku bukkyogaku kenkyu* 28, n.º 1 (1979): 216-22.

[59] Las recomendaciones relativas a formas simplificadas del ajikan sin pronunciación —que a menudo consisten simplemente en formar el sonido «A» con el último aliento— parecen haber estado muy extendidas durante la última etapa del periodo Kamakura. Véanse, por ejemplo, las referencias a esta práctica en *Buppo yume monogatari* del maestro Shingon Chido (finales del siglo XIII) (en *Kana hogo shu, Nihon koten bungaku taikei* [en adelante *NKBT*] 83, ed. Miyasaka Yusho [Tokio: Iwanami Shoten, 1964], 222-23, trad. William M. Bodiford, "Chide's Dreams of Buddhism", en Tanabe, ed., *Religions of Japan in Practice*, 242-43; el *Hakuun Osha yume no ki* de Hakuun Egyo (1223-97), discípulo del maestro Zen Enni (*Dai Nihon bukkyo zensho* [en adelante *DNBZJ*, ed. Suzuki Gakujutsu Zaidan [Tokio: Suzuki Gakujutsu Zaidan, 1970-73], 48:269b); y el *Koyoshu*, atribuido a Kakuban pero casi con toda seguridad una obra posterior (DNBZ 43:30b-c). Asimismo, Enkyo, abadesa de Hokkeji, al escribir en 1304 sobre las monjas que participaron en el renacimiento de su templo durante el periodo Kamakura, menciona a varias mujeres que fallecieron mientras contemplaban la sílaba A (*Hokke metsuzaiji engi*, *Yamato koji taikan*, ed. Iwanami Kojiro [Tokio: Iwanami Shoten, 1976-78], 5:142b-143a). Agradezco a Lori Meeks que me

El pensamiento de Jichihan sobre la Tierra Pura se desarrolló con el tiempo, y el *Byochu shugyo ki* puede no representar su última palabra sobre el tema. Algunas evidencias sugieren que, al igual que los practicantes esotéricos mencionados anteriormente, Jichihan, en su vida posterior, pudo haber formulado sus aspiraciones póstumas en términos de nacimiento en el reino de Amida.[60] En este escrito, sin embargo, la práctica en el momento de la muerte es esencialmente un rito esotérico de los tres secretos para realizar el *sokushin jobutsu* mediante la unión ritual con el Buddha Amida. Debido a que en este texto Jichihan no niega explícitamente las comprensiones exotéricas de la Tierra Pura ni aclara la relación entre Amida y Dainichi, el buddha cósmico de las enseñanzas Shingon, y debido a que se basa extensamente en fuentes exotéricas, como las obras de Shandao y Genshin, algunos eruditos sectarios han criticado la obra por estar excesivamente influenciada por el pensamiento Tendai y no estar suficientemente alineada con la ortodoxia Shingon.[61] Sin embargo, tales críticas pasan por

haya facilitado esta referencia. El pasaje pertinente se traduce en su "Nuns, Court Ladies, and Female Bodhisattvas: The Women of Japan's Medieval Ritsu-School Nuns' Revival Movement", tesis doctoral (Universidad de Princeton, 2003), 142-44.

[60] Cuando se enteró de la muerte de Jichihan, el cortesano Fujiwara no Yorinaga (1120-1151) anotó en su diario que la gente decía que el santo sin duda renacería en la tierra de Amida, a la que había aspirado durante muchos años (*Taiki*, Ten'yo 1 [1144], 9/10, *Zoho shiryo taisei*, ed. *Zoho Shiryo Taisei Kan-kokai* [Kioto: Rinsen Shobo, 1965], 23:128b). Véase también Bunjisters, "Jichihan and the Restoration", 75-76.

[61] Por ejemplo, Kushida Ryoko, *Shingon mikkyo seiritsu katei no kenkyu*, pp. 187-188, y *Kakuban no kenkyu*, pp. 175-177. Fuera del ámbito de los

alto hasta qué punto el *Byochu shugyo ki* se apropia de elementos de la Tierra Pura, incluyendo imágenes amidistas, visualizaciones y el *nenbutsu* del lecho de muerte, para incorporarlos a la estructura conceptual no dual de la práctica esotérica de los tres secretos.

Para una sensibilidad moderna, podría parecer contraintuitivo hablar de alcanzar el *sokushin jobutsu* en el momento de la muerte: ¿Qué significaría "realizar la buddheidad con este mismo cuerpo" si ese cuerpo estuviera a punto de perecer? Sin embargo, sería erróneo suponer que el *sokushin jobutsu* (y su aparato ritual-simbólico) implicaba necesariamente una orientación puramente "mundana". El *Byochu shugyo ki* de Jichihan no es el único texto que sugiere que este objetivo podría realizarse en el momento de la muerte, o incluso después.[62] La distinción que establecieron pensadores esotéricos del período Heian, como Jichihan, entre

estudios sectarios, Ryuichi Abe ha expresado una opinión muy diferente, ya que considera el *Byochu shugyo ki* un texto "conservador", que hace hincapié en la ortodoxia no dualista Shingon ("Mikkyo girei to kenmitsu bukkyo", 42).

[62] Nichiren, por ejemplo, escribe que una persona sabia que ha alcanzado la iluminación gracias al Sutra del Loto y que realiza ofrendas ante el cadáver de un difunto permite que ese individuo alcance la Buddheidad "en este mismo cuerpo" (Mokue nizo kaigen no koto, Showa teihon Nichiren Shonin ibun, ed. Rissho Daigaku Nichiren Kyogaku Kenkyujo (Minobu-cho, Yamanashi: Mmobusan Kuonji, rev. 1988), 1:794. En la Edad Moderna, los casos exitosos de "automomificación" ascética también se mencionaban como ejemplos de sokushin jobutsu. Véase Ichiro Hori, "Self-Mummified Buddhas in Japan: An Aspect of tbe Shugen-do ('Mountain Asceticism') Sect" History of Religions 1, no. 2 (1962): 222-42. Aún se desconoce cuándo se empezó a usar el término en este contexto.

sokushin jobutsu y *ojo* no era exclusivamente, ni siquiera predominantemente, una cuestión de logros de este mundo frente a logros de otro mundo, sino que se entiende mejor en otros términos. Desde un punto de vista esotérico, la idea de alcanzar el *sokushin jobutsu* al final de la vida se habría considerado, por supuesto, superior al *ojo*, ya que asimila la muerte ideal a la postura no dual de la doctrina *mikkyo*, en contraste con las nociones de "ir" a una tierra pura separada, que se caracterizan fácilmente en términos dualistas; además, el *sokushin jobutsu* representa la buddheidad plena, mientras que el *ojo* se entendía simplemente como una etapa, aunque decisiva, en el logro de la buddheidad. Pero quizás aún más importante, el *sokushin jobutsu* era un estado que se alcanzaba con este cuerpo, el cuerpo físico nacido del padre y la madre, a diferencia del nacimiento en la Tierra Pura, que se logra únicamente desechando el cuerpo presente y asumiendo uno más etéreo. Cabe imaginar que, para algunos autoidentificados practicantes esotéricos, plantear el *sokushin jobutsu* como una meta a alcanzar en el último momento de la vida puede haber representado una reafirmación del carácter corporal y somático de la práctica y el logro esotéricos, en contraposición a las nociones más "espiritualizadas" de logro inherentes a la idea del *ojo*.

6

Kakuban:

La práctica en el lecho de muerte como representación ritual

Un segundo manual importante de práctica en el lecho de muerte en un modo esotérico es el *Ichigo taiyo himitsu shu* (*Colección de Elementos Esenciales Secretos Para Toda la Vida*) de Kakuban (1095-1143), fundador del linaje Daidenboin del Shingon y sistematizador de las enseñanzas de Kukai.[63] Él y sus seguidores abandonaron

[63] El *Jchigo taiy6 himitsu shu* se incluye en *Kiogyo Daishi zenshu* (en adelante, *KDZ*), ed. Tomita Kojun (1935; reimpresión, Tokio: Hosenji, 1977), 2:1197-1220, y en el *Kogyo Daishi senjutsu shu* (en adelante, *KDS*), ed. Miyasaka Yusho (Tokio: Sankibo Busshorin, 1977; rev. 1989), 157-76. La versión del *KPZ* conserva el *kanbun* original; *KDS* ha sido traducido al japonés e incluye notas.

El *Ichigo taiyo himitsu shu* es prácticamente idéntico al sexto y único fascículo conservado del *Junen Gokuraku ioshu*, compilado por el monje Butsugon (activo a finales del siglo XII), que pertenecía al linaje *Denboin* de Kakuban (véase Oya Tokujo, "Butsugon to Junen Gokuraku ioshu: Fujiwara Kanezane no shinko ni kansuru gimon", 1924; reimpreso en su *Nihon bukkyosht no kenkyu* [Tokio: Kokusho Kankokai, 1927; reimpreso en 1988], 3:258-76). Las entradas en el diario del regente Kujo Kanezane (1149-1207) registran que Butsugon le mostró a Kanezane una obra en seis fascículos llamada Junen *Gokuraku ioshu* y que Butsugon la había "compilado por orden del soberano retirado [Goshirakawal" (ver *Gyokuyo*, Angen 2 [1176], 30/11, y Jisho 1 [1177], 2/10). Sobre esta base, algunos eruditos influyentes, en particular Ishida Mizumaro, han argumentado que el *Himitsu shu* no es

el monte Koya debido a un conflicto con los monjes del Kongobuji, el templo principal de la montaña, y se establecieron en el monte Negoro; su rama de la tradición se conocería más tarde como la "nueva doctrina" (*shingi*) Shingon.[64] Kakuban es posiblemente el pensador Shingon

obra de Kakuban sino de Butsugon (*Jodokyo no ten-kai* [Tokyo: Shunjiisha, 1967], 212-214). Inoue Mitsusada también lo considera obra de Butsugon (*Nihon Jodokyo seiritsushi no kenkya*, 362-64). Sin embargo, Takase Shogon ya había presentado argumentos convincentes a favor de la autoría de Kakuban, señalando la similitud de contenido entre el *Himitsu shu* y otras obras de Kakuban relacionadas con el pensamiento de la Tierra Pura, especialmente el *Gorin kuji myo himitsu shaku* y el *Amida hishaku*; también señaló que Goshirakawa le había pedido a Butsugon que "compilara" (no que "compusiera") el *Junen Gokuraku ioshu*. Según argumentó Takase, lo más probable es que Butsugon se hubiera limitado a incluir el *Himitsu shu* de Kakuban en una antología y que él mismo no fuera su autor ("Jiinen Gokuraku ioshu ko", *Bukkyogaku* 1, n.º 6 [1924]: 32-48). La autoría de Kakuban también ha sido defendida por Matsuzaki Keisui ("Kogyo Daishi Kakuban *no Jchigo taiyio himitsu shu ni tsuite*", *IBK* 20, n.º 2 [1972]: 251-55); Kushida Ryoko (Kakuban no kenkya [Tokio: Yoshikawa Kobunkan, 1975], 165); Sakagami Masao, "Butsugon-bo Shoshin ni tsuite", *Bukkyio ronso* 26 (1982): 145-49; y Wada Shujo, "Junen Gokuraku iosha ni tsuite2, *IBK* 32, n.º 1 (1983): 1-10. Wada ofrece una descripción especialmente detallada del debate sobre la autoría de Kakuban. En este trabajo he considerado el *Himitsu shu* como obra de Kakuban.

[64] Sobre Kakuban, véase, por ejemplo, Kushida, *Kakuban no kenkyu*, y Matsuzaki Keisui, *Heian mikkyo no kenkya: Kogyo Daishi Kakuban o chushin toshite* (Tokio: Yoshikawa Kobunkan, 2002), así como los ensayos recogidos en *KDKK*. En inglés, véase Ryuchi Abe, "From Kukai to Kakuban: A Study of Shingon Buddhist Dharma Transmission", tesis doctoral (Columbia University, 1991); Hendrik van der Veere, *Kakuban Shonin: The Life and Works of Kogyo Daishi* (Tokio: Nombre, 1998); y, sobre el pensamiento *nenbutsu* de Kakuban en particular, James H. Sanford, "Amida's Secret Life: Kakuban's Amida hishaku", en Payne y Tanaka, eds., *Approaching the Land of Bliss*, 120-38.

más importante después de Kukai; también es la figura clave en el desarrollo de la corriente del pensamiento Shingon que más tarde llegó a conocerse como *himitsu nenbutsu*, el *nenbutsu* secreto o esotérico, que interpreta los elementos de la Tierra Pura desde un punto de vista doctrinal Shingon. Su *Ichigo taiyo himitsu shu* en nueve artículos se inspiró claramente en el *Byochu shugyo ki* de Jichihan, al que cita explícitamente.[65] Esto fija su fecha de composición en la última parte de la vida de Kakuban, entre 1134, cuando se escribió el *Byochu shugyo ki*, y la muerte de Kakuban en 1143. Sin embargo, su perspectiva difiere en aspectos significativos de la de Jichihan.

El texto comienza destacando la importancia crucial del último momento, cuando incluso las personas malvadas pueden potencialmente escapar del samsara, así como la eficacia del ritual esotérico y la práctica meditativa para lograr la concentración mental necesaria para conseguirlo:

> El nacimiento en la Tierra Pura en cualquiera de los nueve grados depende de la atención plena correcta en el último momento. Quienes buscan la buddheidad deben dominar esta actitud... Siguiendo estos protocolos en el último momento, incluso los monjes y monjas que han violado los preceptos tienen la certeza de nacer en la Tierra Pura, y los laicos y laicas que han cometido malas acciones también nacerán con seguridad en la Tierra de la Dicha Suprema. ¡Cuánto más en el caso

[65] Para una comparación detallada de los dos textos, véase Kushida, *Kakuban no kenkyu*, pp. 159-177.

> de aquellos monjes y monjas que poseen sabiduría y observan los preceptos, o de los laicos y laicas que son virtuosos! Este es el punto final de los mantras y las contemplaciones secretas. ¡Cree profundamente y no dudes![66]

Al igual que Jichihan, Kakuban enfatiza la eficacia de los mantras y los dharani para eliminar los obstáculos kármicos en el momento de la muerte. También adoptó la idea de la contemplación en el lecho de muerte como una forma de práctica de los tres secretos, basada en la contemplación de la sílaba A o en la estrechamente relacionada contemplación del disco lunar. Kakuban consideraba estas contemplaciones como "dos pero no dos", y *ajikan* y *gachirinkan* a menudo se combinaban en su pensamiento y práctica.[67] Aquí, afirma que ellas permiten al practicante despertar la *bodhicitta samadhi* (*sanmaji bodaishin*), en la cual uno perfecciona los tres secretos y así realiza la identidad con el buddha cósmico.[68]

---

[66] *KDZ* 2:1197; *KDS* 157. Los "nueve grados" hacen referencia a nueve niveles de nacimiento en la Tierra Pura (*kuhon ojo*), que corresponden al grado de cultivo espiritual del practicante (*Guan wuliangshou jing*, T 12:344c-346a).

[67] Véase Ryuichi Abe, "Bridging Ritual and Text: Kakuban's Writing on Meditative Practice", *KDKK* 1076-1073 (paginación inversa), y van der Veere, *Kakuban Shonin*, 161-164.

[68] Kakuban analiza las dos meditaciones en el artículo 6 del *Himitsu shu* (*KDZ* 2:1201-13; *KDS* 160-72). En este punto, sigue el *Putixin lun*, que especifica tres niveles de *bodhichitta*, o aspiración a la iluminación: la práctica y los votos para salvar a los seres vivos (J. *gyogan bodaishin*); elegir las enseñanzas superiores sobre las inferiores (*shogi bodaishin*); y la *bodhichita*

"Si [el moribundo] forma el mudra propio del objeto de culto y contempla al Buddha mediante el mantra (*shingon nenbutsu*), realizando los tres secretos sin flaquear, entonces eso mismo es señal de un nacimiento seguro en la Tierra Pura."[69]

Mientras que el *Byocha shugyo ki* de Jichihan se ocupa exclusivamente de la cuestión de cómo el practicante Shingon debe meditar en el momento de la muerte, Kakuban también enfatiza cómo el adepto del Shingon debe ayudar ritualmente a otros en ese momento. Gran parte de sus enseñanzas no se dirigen a la persona moribunda, sino al *zenchishiki* (sánscrito *kalyanamitra*, "buen amigo" o maestro buddhista), refiriéndose aquí a los especialistas rituales que acompañan al moribundo y lo asisten en sus prácticas al final de su vida. En efecto, el *Himitsu shu* asimila las prácticas en el lecho de muerte a los ritos esotéricos realizados por los adeptos *mikkyo* en nombre de sus mecenas aristocráticos.

Kakuban repite las convenciones ya conocidas de las prácticas en el lecho de muerte que Genshin había introducido: se debe trasladar a la persona moribunda a una habitación o sala separada, consagrar una imagen del Buddha (generalmente el *honzon* personal de la persona moribunda) y quemar incienso; aquellos que hayan bebido alcohol o comido carne o las cinco raíces picantes deben

samadhi, que es igual a la propia iluminación del Buddha (T n.º 1665, 32:572c-573c).

[69] *KDZ* 2:1215; *KDS* 173. Miyasaka señala que la frase *shingon nenbutsu* — contemplar al Buddha por medio de un mantra— tiene un "significado secreto" (*KDS* 361n60).

mantenerse alejados.[70] La persona moribunda debe haber obtenido de antemano la promesa de asistencia de varios *zenchishiki*, cuyas funciones y requisitos están claramente especificados. El primero debe ser, sin duda, "una persona sabia, con aspiración al camino". La persona moribunda debe imaginar a este individuo como la bodhisattva Kannon, que viene a guiarla a la Tierra Pura. Este *zenchishiki* debe sentarse cerca de la persona moribunda, al oeste y ligeramente al sur, aproximadamente a la altura de su ombligo. Debe mantener la mirada fija en el rostro de la persona moribunda y permanecer en un espíritu de protección compasiva, cantando en armonía con ella. Un segundo *zenchishiki*, alguien con larga experiencia y formación práctica, debe colocarse al otro lado del enfermo, cerca de su cabeza —es decir, al este y ligeramente al norte— a una distancia de unos tres *shaku*. Su tarea consiste en recitar el mantra de Fudo para alejar los ataques demoníacos u otras influencias malignas que puedan perturbar la concentración del moribundo. Un tercer *zenchishiki*, situado al norte si el espacio lo permite o en algún otro lugar conveniente, deberá tocar el gong para marcar el ritmo del canto. Dos asistentes más podrán estar presentes para atender las necesidades. Cuando el

[70] El traslado a una sala separada y la consagración del objeto de culto se discuten en los artículos 3 y 4 respectivamente (*KDZ* 2:1199-1200; KDS 159). La advertencia de prohibir la entrada a aquellos que hayan consumido recientemente alcohol, carne o raíces picantes (artículo 8, *KDZ* 2:1215; *KDS* 173) deriva del *Guannian famen* T 47:24b-c de Shandao. Genshin cita la advertencia de Shandao en su *Ojo yoshu* (*NST* 6:207), y se repite en la mayoría de las instrucciones japonesas para la práctica en el lecho de muerte.

canto alcance una cadencia melódica específica (J. *gassatsu*), los cuatro deberán unirse en el mismo tono. "Esta es la ceremonia de lecho de muerte para quien busca la iluminación de los cinco tipos de sabiduría", dice Kakuban. En resumen, la escena del lecho de muerte debe estar dispuesta en una estructura mandálica: los cuatro *zenchishiki* que asisten al moribundo toman sus posiciones a su alrededor de manera que juntos reproducen la configuración de los cinco buddhas de la sabiduría, con el moribundo ocupando la posición central de Dainichi.[71]

Las instrucciones de Kakuban para la práctica al final de la vida son las primeras en abordar explícitamente el problema de las personas moribundas que están distraídas por el dolor, mentalmente confundidas o incluso inconscientes y, por lo tanto, incapaces de formar un "último pensamiento" consciente y liberador. Si el enfermo se desorienta debido al dolor extremo, Kakuban indica que se le debe hacer juntar las palmas de las manos y mirar hacia la imagen del Buddha. También puede

[71] Artículo 8, *KDZ* 2:1214-16; KDS 173. Kakuban se basa en la recomendación de Daochuo, también citada en el *Ojo yoshu*, de que el practicante debe hacer un pacto de antemano con tres a cinco personas de ideas afines que puedan ayudarse mutuamente en el momento de la muerte (*Anleji*, T 47:llb). El *Himitsu shu* es ambiguo en cuanto a si la persona moribunda está incluida entre un total de cinco individuos que se han comprometido a actuar juntos como *zenchishiki* o si debe haber cinco *zenchishiki* además de la persona moribunda. El pasaje anterior especifica tareas para cinco asistentes en el lecho de muerte, pero la instrucción de que "los cuatro deben cantar juntos" y la referencia a los "cinco tipos de sabiduría" sugieren que solo hay cinco personas presentes en total, incluida la persona moribunda.

ocurrir que, aunque aún tenga vida, caiga en un estado similar a un sueño febril y apenas respire. En tal caso, los *zenchishiki* deben observar atentamente su respiración y acompasarla a la suya, recitando el *nenbutsu* al unísono al exhalar, durante uno, dos, siete días o el tiempo que sea necesario hasta que sobrevenga la muerte, sin abandonar jamás al moribundo ni por un instante. "El rito para las personas en su lecho de muerte siempre termina con la exhalación", advierte Kakuban. "Debes estar preparado para el último aliento y recitar el *nenbutsu* al unísono". De esta manera, el moribundo puede liberarse de sus transgresiones y alcanzar la Tierra Pura, porque, incluso cuando él mismo haya dejado de respirar, los asistentes recitan el *nenbutsu* en su nombre, y el voto original de Amida debe responder inevitablemente a la invocación de su nombre. Además, los *zenchishiki* deben visualizar su *nenbutsu*, recitado al exhalar, como las seis sílabas NA-MO-A-MI-TA-BUH en letras sánscritas, entrando en la boca del moribundo con la inhalación, transformándose en seis discos solares y disipando con su brillo la oscuridad de las obstrucciones de las transgresiones asociadas con las seis facultades sensoriales.[72] Esto representa la lectura esotérica de Kakuban de la "meditación sobre [la puesta de] el sol" (*nissiokan*), la primera de las dieciséis meditaciones para alcanzar el nacimiento en la Tierra Pura de Amida, expuestas en el *Sutra de la Contemplación*.[73] Esta síntesis del *nenbutsu* con técnicas esotéricas de meditación de la respiración y visualización parece haber

[72] Artículo 8, *KDZ* 2:1216-17; *KDS* 173-74.
[73] *Guan wuliangshou jing,* T 12:341c-342a.

sido una innovación de Kakuban.[74] En otros escritos, Kakuban interpreta a Amida, fusionada con la sílaba A originalmente no nacida, como el aliento de la vida misma; con cada exhalación, uno "devuelve su vida" (*kimyio*, la traducción de "Namu" o "Namo-" sánscrito) a Amida. Con esta conciencia, el acto mismo de respirar se convierte en el *nenbutsu* continuo, una idea que influiría en posteriores lecturas esotéricas del *nenbutsu* y que también se extendería más allá de los círculos Shingon.[75]

Kakuban exige además la intervención ritual inmediata del *zenchishiki* si la muerte va acompañada de presagios desfavorables. Kakuban se basa aquí en un pasaje de la escritura esotérica china *Shouhu guojiezhu tuoluoni jing* (*Sutra del Dharani Para la Protección de la Nación y el Gobernante*), que enumera quince señales de que el moribundo caerá en los infiernos (como llorar desconsoladamente o ahogarse en lágrimas, orinar o defecar sin darse cuenta, negarse a abrir los ojos, tener mal aliento o yacer boca abajo); ocho señales de que el moribundo caerá en el reino de los espíritus hambrientos (como arder de fiebre o sufrir hambre o sed); y cinco señales que presagian un descenso al reino bestial (como contorsionar las manos y los pies, echar espuma por la boca o sudar profusamente).[76] Para cada una de estas categorías de signos corporales, Kaknban especifica qué

[74] Kushida, *Kakuban no kenkyu*, 205.

[75] Véase ibíd., pp. 201-207, y James H. Sanford, "Breath of Life: The Esoteric Nenbutsu", en *Esoteric Buddhism in Japan* (1994); reimpreso en Payne, ed., *Tantric Buddhism in East Asia*, pp. 161-189.

[76] T no. 997, 19:574a.

tipo de acción ritual debe realizarse. Por ejemplo, si se observa alguno de los signos que indican que la persona recién fallecida caerá en los infiernos, el *zenchishiki* debe actuar de inmediato para rescatarla realizando los rituales del Ojo de Buda, la Rueda Dorada, Sho Kannon o Jizo. Se deben realizar imágenes esculpidas o pintadas de los buddhas o bodhisattas a quienes se dirigen estos ritos y ofrecerles ofrendas. O bien se puede recitar el *Rishukyo*, los nombres de los cincuenta y tres buddhas, o el Cofre de Joyas o el Hechizo Superlativo, o el Mantra de la Luz, o realizar el rito del Pabellón de Joyas (*horo*), o recitar el capítulo "Versos de Predicación del Bodhisattva" del *Sutra del Ornamento Floral*, o el *Sutra del Loto*, etc., como especialmente eficaces para salvar a esa persona de los dolores de los infiernos.[77] Las instrucciones de Kakuban no solo conciernen al momento de la muerte, sino que también se extienden al ámbito de los ritos post mortem. Con su *Ichigo taiyo himitsu shu*, la práctica en el lecho de muerte dejó de ser una mera contemplación del moribundo para convertirse en un servicio ritual realizado por un adepto en nombre de un mecenas. El desarrollo de los procedimientos rituales específicos de los ritos funerarios Shingon no se detuvo con Jichihan y Kakuban, sino que continuó durante todo el período medieval; finalmente, dichos ritos se extendieron también a los procedimientos funerarios.[78]

[77] Artículo 9, KDZ 2:1217-19; KDS 174-76.

[78] Véase, por ejemplo, Haseo Fumiaki, "Shingonkei rinjfi gy6gi ni okeru soso to no kanren", *Bukkyo ronso* 32 (1988): 125-29.

7
Una doble lógica

Además de sus innovaciones rituales, Kakuban también desarrolló los aspectos teóricos de la práctica en el lecho de muerte desde su perspectiva *mikkyo*, estableciendo una clara distinción jerárquica entre las comprensiones exotéricas y esotéricas de la Tierra Pura. Por ejemplo, parafrasea las ideas del maestro esotérico Shanwuwei (Subhakarasimha, 637-735) de la siguiente manera:

> Las enseñanzas exotéricas afirman que la tierra de la Dicha Suprema es una tierra de buddha situada a decenas de miles de millones de esferas cósmicas hacia el oeste. Su buddha es [A]mida, quien alcanzó la iluminación gracias a su práctica como monje Hozo (sánscrito: Dharmakara). Sin embargo, las enseñanzas esotéricas sostienen que las tierras puras de las diez direcciones son todas la tierra de un único buddha, y todos los tathagatas son el cuerpo de un único buddha.[79]

A lo que Kakuban añade:

[79] Sin identificar. Esta parece ser la interpretación de Kakuban, ya que, hasta donde sé, Shanwuwei no contrasta lo "exotérico" y lo "esotérico" de esta manera.

> Aparte de este mundo Saha, no hay tierra de la Dicha Suprema que contemplar. ¿Cómo podría estar separada de decenas de miles de millones de otras tierras? Y aparte de Dainichi, no hay un [buddha] Amida separado… Amida es la función de Dainichi como sabiduría. Dainichi es la esencia de Amida como principio… Cuando uno contempla de esta manera, entonces, sin abandonar el mundo Saha, nace inmediatamente en [la tierra pura de] la Dicha Suprema. La propia persona entra en Amida, y Amida, sin transformación, se convierte en Dainichi. La propia persona emerge de Dainichi; esta es la contemplación sutil para realizar la buddheidad con este mismo cuerpo.[80]

En el sentido de que define a Amida como un aspecto del buddha cósmico Dainichi Nyorai; se basa en fuentes esotéricas; y repudia explícitamente la noción de una tierra pura separada en el Oeste, el *Himitsu shu* de Kakuban ha sido considerado a menudo entre los eruditos sectarios Shingon y otros como la encarnación de una posición esotérica más "ortodoxa" que el *Byochu shugyo ki* de Jichihan.[81] Alternativamente, se dice que Kakuban logró una verdadera síntesis de elementos del *mikkyo* y Tierra Pura, en contraste con Jichihan, cuyo ritual de lecho de muerte ha sido caracterizado como "un rito de una sola

[80] Artículo 7, *KDZ* 2:1214; *KDS* 172.

[81] Véase, por ejemplo, Kushida, *Kakuban no kenkyu*, 175-84; Tachibana Nobuo, "Ichigo taiyo himitsu shu ni okeru 'rinju gyogi' ni tsuite", *IBK* 36, no. 2 (1988): 131; y van derVeere, *Kakuban Shonin*, 193-95.

deidad (*isson ho*) de Amida que apunta a *sokushin jobutsu*" en el cual "no se intenta una fusión de las ideas de *ojo* y *sokushin jobutsu*".[82] Dejando de lado tales evaluaciones jerárquicas de las dos obras, se observa una diferencia de perspectiva entre ellas. Mientras que Jichihan asimila por completo la práctica en el lecho de muerte a un ritual esotérico de los tres secretos para alcanzar la identidad con el Buddha Amida, Kakuban mantiene esa misma perspectiva no dual, pero también trata la idea de ir a la Tierra Pura como un acontecimiento al menos provisionalmente real. Irónicamente, si bien el *Himitsu shu* de Kakuban a menudo se ha considerado más coherente con la ortodoxia Shingon que el *Byochu shugyo ki* de Jichihan, se adapta mejor que el texto que Jichihan escribió en su lecho de muerte a la idea de la Tierra Pura como un reino distinto separado de este mundo.

El reconocimiento por parte de Kakuban de dos objetivos soteriológicos distintos produce, en efecto, una doble lógica que recorre todo el texto. Por un lado, el *Himitsu shu* subraya la inseparabilidad del Buddha y la Tierra Pura con la persona del practicante: al contemplar esta no dualidad, "sin abandonar el mundo Saha, uno nace inmediatamente en [la tierra pura de] la Dicha Suprema". Por otro lado, promete desde el principio un método para escapar de samsara y alcanzar el "nacimiento en la Tierra Pura en cualquiera de los nueve grados", y sus instrucciones rituales para el *zenchishiki* están claramente dirigidas a negociar un tránsito seguro para la persona moribunda de este mundo a un reino post mortem

[82] Motoyama, "Shingon mikkyo to ojo shiso", 740.

deseable. Esta oscilación entre las dos perspectivas también se refleja en las afirmaciones del texto sobre lo que pueden esperar lograr los practicantes de la escena con diferentes capacidades. Por ejemplo, al hablar de los méritos de la contemplación de la sílaba A, Kakuban escribe: "Quienes practican una contemplación superficial y de forma limitada, sin desechar su cuerpo actual, alcanzarán el grado más alto de nacimiento superior en la Tierra Pura, mientras que quienes practican un cultivo profundo y una gran asiduidad, sin transformar su mente actual, se convertirán en grandes y radiantes Dainichi del reino del Esplendor Esoérico". Pero también afirma: "Confiando únicamente en esta contemplación y sin cultivar otras prácticas, incluso una persona negligente de escasa capacidad puede cumplir la gran aspiración de nacer en la próxima vida en la Tierra Pura, mientras que una persona asidua de gran capacidad obtendrá el *siddhi* de la realización de la buddheidad con este cuerpo actual".[83] Ambos pasajes engloban los objetivos del nacimiento en la Tierra Pura y la realización directa de la buddheidad innata dentro de la misma práctica de la sílaba A, aunque establecen una clara jerarquía entre ellos. Sin embargo, persiste una inconsistencia: Por un lado, alcanzar el nacimiento en la Tierra Pura "sin desechar su cuerpo actual" sugiere que "el nacimiento en la Tierra Pura" es un nivel de logro, aunque inferior, que debe realizarse dentro de los límites de esta vida; por otro lado, "cumplir la gran aspiración de nacer en la próxima vida en

[83] Artículo 6, *KDZ* 2:1211, 1213; *KDS* 169-70, 171.

la Tierra Pura" indica claramente una meta posterior a la muerte.

Estas discrepancias han preocupado a generaciones de exégetas Shingon, quienes, desde principios de la época moderna, han debatido si Kakuban reconoció de alguna manera el nacimiento en una tierra pura separada como una meta provisional o si utilizó este término en un sentido en última instancia no dual para denotar un logro inferior a la buddheidad pero que aún debe realizarse con este cuerpo presente. Con ligeras variaciones, el consenso actual de los estudiosos sectarios asimila la promesa del *Himitsu shu* de "renacer en la otra vida en la Tierra Pura" a una posición no dual de *sokushin jobutsu* y parece muy reacio a considerar la posibilidad de que Kakuban se refiriera en realidad al renacimiento tras la muerte en un reino separado; *ojo* se interpreta, por ejemplo, como un "medio hábil", una concesión a las creencias generalizadas de la Tierra Pura de su época, o como "nacimiento" en la omnipresente "tierra de esplendor esotérico" de Dainichi Nyorai, como una etapa intermedia que conduce al *sokushin jobutsu*.[84] La ventaja de tales lecturas es que

[84] Véase, por ejemplo, Kitao Rytlshin, "Kogyo Daishi ni okeru ojo ni tsuite: Gorin kuji myo himitsu shaku to I chigo taiyo himitsu shu to no soi o chushin toshite", *IBK* 40, no. 2 (1992): 657-60; Tomobechi Seiichi, "Kogyo Daishi Kakuban no kikonkan (1): Sokushin jobutsu to jodo ojo", *Taisho Daigaku Sago Bukkyo Kenkyujo nenpo* 15 (1993): 47-60; y Matsuzaki Keisui, "Jobutsu shiso to ojo shiso," en su *Heian mikkyo no kenkyu*, 599-619. Una excepción es Motoyama Koju, quien ve el *Himitsu shu* como un elemento que resalta el nacimiento después de la muerte en una tierra pura ("Shingon mikkyo to ojo shiso", 740-41). En relación con este tema, el *Ichigo taiyo himitsu shu* se ha leído a menudo junto con el *Gorin kuji myo himitsu shaku*, otra de las

eliminan las inconsistencias del texto; de hecho, la "reconciliación de contradicciones" (*eshaku* o *etsu*) siempre se ha considerado una tarea importante de la exégesis tradicional. No obstante, la ortodoxia sectaria representa solo un posible enfoque del texto, y también se puede leer el *Himitsu shu* de Kakuban de una manera que no solo reconozca sus inconsistencias, sino que también las vea como una estrategia interpretativa. Desde esta perspectiva, el *Ichigo taiyo himitsu shu* reúne los dos elementos —ir a la Tierra Pura (*ojo*) y realizar la buddheidad con este mismo cuerpo (*sokushin jobutsu*)— no de una manera que intente reconciliarlos o subsumir uno dentro del otro, sino en una tensión dinámica: por un lado, desmantelando la idea misma del nacimiento en una tierra pura separada, mientras que al mismo tiempo prescribe las técnicas rituales más eficaces para lograrlo. Quizás porque el *Himitsu shu* trata los requisitos rituales específicos del lecho de muerte, en esta obra, al menos, el compromiso intelectual de Kakuban con la ortodoxia Shingon no dual no parece haberlo llevado a abandonar la noción de la muerte como una transición potente y posiblemente peligrosa a otro reino, cuyo paso podía negociarse mediante técnicas meditativas y rituales adecuadas, especialmente mediante las técnicas meditativas y rituales superiores del repertorio esotérico.[85]

obras posteriores de Kakuban que contiene afirmaciones comparables que relacionan *ojo* y *sokushin jobutsu* con la capacidad del practicante.

[85] Los escritos puramente doctrinales de Kakuban sobre temas de la Tierra Pura hacen mayor hincapié en la perspectiva no dual. Véase, por ejemplo, su *Mitsugon jodo ryakkan*, traducido en *Abe, "From Kukai to Kakuban"*, pp.

Se encuentra una oscilación similar entre las dos perspectivas en otro texto ritual de lecho de muerte, el *Rinju yojin no koto* (*Admoniciones Para el Momento de la Muerte*) del posterior personaje esotérico Dohan (1178-1252.[86] Por un lado, al igual que Jichihan y Kakuban antes que él, Dohan recomienda una forma de práctica de tres secretos para las últimas horas del practicante, centrada en la contemplación de alguna forma de no dualidad:

> La sílaba A como existencia que surge a través de condiciones corresponde al nacimiento. La sílaba A como la vacuidad de no surgir corresponde a la muerte. Así, morir en un lugar y nacer en otro no es otra cosa que la letra A… Por eso Vairocana toma esta sílaba única como su mantra… El nacimiento y la muerte no son otra cosa que las transformaciones de los seis elementos que transmigran de acuerdo con las condiciones. Enterrado, uno se convierte en polvo y no es diferente de la gran tierra de la sílaba A. Incinerado, uno se convierte en humo y es igual al fuego de la sabiduría de la sílaba RA. Al contemplar la no transformación de los seis elementos, ya no existe el surgimiento ni la perdición, sino únicamente los cuatro mandalas

414-24, o *Amida hishaku,* traducido en Sanford, "Amida's Secret Life", pp. 128-33.

[86] *SAZ* 2:792-75. Agradezco a James Sanford que me haya dado a conocer este texto. Para más información sobre el pensamiento esotérico del *nenbutsu* de Dohan, véase Sanford, "Breath of Life", 175-79.

> inherentes por naturaleza que constituyen la esencia de buddha.[87]

Sin embargo, al mismo tiempo, Dohan insta al practicante, en la hora de la muerte, a ofrecer un voto ante una imagen de Kukai, el fundador del Shingon, e implorar la ayuda de su poder para alcanzar la Tierra Pura de la Dicha Suprema.[88] Aquí también vemos una tensión, o doble lógica, en la que la práctica en el último momento se considera tanto una transición ritualmente controlada del reino presente a una tierra pura como en términos de una metafísica no dual en la que debe rechazarse la existencia separada de dicha tierra pura. El marco conceptual de la Tierra Pura que dominó los enfoques buddhistas Heian sobre la muerte se asimila así a una orientación *mikkyo* en dos frentes: la práctica en el lecho de muerte para alcanzar el renacimiento en la Tierra Pura se convierte en práctica esotérica, mientras que la Tierra Pura en la que se pretende alcanzar ese renacimiento se reinterpreta en términos esotéricos no duales.[89]

---

[87] Ibíd., 2:793. Dohan alude aquí a A VI RA HUM KHAM, el mantra raíz de Dainichi.

[88] Ibíd., 2:792.

[89] Una lógica doble similar aparece en algunos textos Tendai que reconocen simultáneamente la inmanencia de la Tierra Pura y su existencia en dirección oeste. Por ejemplo: "Aunque uno sabe que el Buddha Amida es su propia mente, establece una relación con el Buddha Amida del oeste y de esta manera manifiesta al Amida que es su propia mente. Por lo tanto, quienes dicen que uno no debe contemplar el oeste porque Amida es su propia mente cometen un grave error" (*Jigyo nenbutsu mondo*, *DNBZ* 39:68c).

8

Una opinión minoritaria

Aunque sus perspectivas diferían, tanto Jichihan como Kakuban consideraban que la aspiración a la Tierra Pura —independientemente de cómo se definiera la "Tierra Pura"— y también la práctica en el lecho de muerte eran compatibles con el pensamiento esotérico no dual. Una visión muy diferente aparece en el *Kakukai Hokyo hogo* (Discurso de Kakukai del Puente de la Ley sobre el Dharma), un breve tratado a modo de sermón (*hogo*) que recoge las enseñanzas del maestro Shingon Nansho-bo Kakukai (1142-1223).[90] Kakukai fue el trigésimo séptimo superintendente del Kongobuji en el monte Koya, desde 1217 hasta 1220. Se sabe poco de él, aunque tuvo muchos discípulos talentosos, entre ellos el ya mencionado Dohan. Esta única obra suya que se conserva, el *Hogo*, rechaza tanto la aspiración a tierras puras específicas como los rituales formalizados en el lecho de muerte, por considerarlos fundamentalmente incompatibles con la idea de que todo el universo es el reino de Dainichi Nyorai.

[90] En *Kana hogo shu*, *NKBT* 83:55-58; traducción y comentarios de Robert E. Morrell en su obra *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report* (Berkeley, CA: Asian Humanities Press, 1987), 89-102.

Nota de la traducción el español: Aquí se podrá encontrar una traducción al español de dicha obra: https://amritabuddha7.wordpress.com/kakukai-del-shingon-sobre-la-inmanencia-de-la-tierra-pura-robert-e-morrel/

Kakukai comienza afirmando que "aquellos que verdaderamente aspiran a la iluminación suprema (sánscrito: *bodhi*) de acuerdo con esta enseñanza [Shingon] no consideran en lo más mínimo dónde renacerán ni en qué forma". Esto se debe a que, para quien ha despertado a la naturaleza originalmente no nacida de los *dharmas*, todos los lugares son la tierra pura que es la sala de práctica del Esplendor Esotérico de Dainichi (*mitsugon dojo*). Desde esta perspectiva, Kakukai argumenta que la idea misma de fijar las aspiraciones en un destino post mortem específico es errónea:

> Cuando contemplamos a fondo el surgimiento y la desaparición de los *dharmas*, en verdad no podemos estar unilateralmente apegados al Cielo de la Satisfacción [de Maitreya], ni a la Tierra de la Dicha Suprema [de Amida]... Si simplemente purificamos la mente, no sentiremos dolor, incluso si asumimos la forma de criaturas tan [inferiores] como dragones y *yaksas*... Nuestra predilección por la forma humana y nuestro prejuicio contra las extrañas formas de otras criaturas se debe a nuestra falta de comprensión. Independientemente de la transmigración, no sufriremos ninguna molestia.[91]

Esta postura lleva a Kakukai también a rechazar las convenciones formalizadas de las prácticas en el lecho de muerte, diseñadas para controlar y dirigir ritualmente el

[91] *NKBT* 83:57; trad. de Morrell, *Early Kamakura Buddhism*, 99-100, ligeramente modificado.

paso a la otra vida, incluyendo la presencia, en las últimas horas, de un *zenchishiki*, o guía religioso. Y continúa:

> Tampoco me planteo qué mudra hacer en el momento de la muerte. Según mi estado mental, puedo permanecer [en plena consciencia] en cualquiera de las cuatro posturas [caminando, de pie, sentado o acostado]. ¿Qué acción no es samadhi? Cada pensamiento y cada palabra son meditaciones (*kannen*) y mantras (*shingon*) de logro (*siddhi*, *shitsuji*)… El practicante simplemente debe cantar la sílaba A con cada respiración y contemplar mentalmente el aspecto verdadero, [que todas las cosas] surgen de acuerdo con las condiciones. Las circunstancias de nuestros últimos momentos son completamente desconocidas para los demás, e incluso los buenos amigos (*zenchishiki*) no podrán ayudarnos. Dado que los pensamientos propios y ajenos son independientes, aunque realicen la misma reflexión, es probable que los pensamientos de los demás difieran de los propios. Creo que es espléndido morir como lo hizo [el ermitaño] Gochi-bo, permaneciendo en un estado mental correcto y con sus últimos momentos desconocidos para los demás.[92]

[92] Ibíd.; trad. de Morrell, *Early Kamakura Buddhism*, 100, ligeramente modificado. Gochi-bo Yilgen fue discípulo y pariente de Kakukai, quien practicó en reclusión en el monte Koya, y, de hecho, no hay constancia de sus últimos momentos.

Si juzgamos únicamente por este pasaje, Kakukai no parece haber considerado la muerte como una coyuntura única con sus propios peligros y oportunidades distintivos, que requiera la mediación de formas rituales especiales; la simple contemplación de la no dualidad y el surgimiento interdependiente es suficiente en el momento de la muerte, como lo es a lo largo de la vida. De hecho, desde la perspectiva del *Hogo*, fijar las aspiraciones para la próxima vida en un reino específico es una forma de ilusión, que revela la ignorancia de que todos los lugares y formas son inseparables de la sala de práctica del Esplendor Esotérico de Dainichi.

¿El rechazo del *Hogo* a ciertas aspiraciones póstumas y prácticas formales en el lecho de muerte se produjo en un contexto polémico específico? ¿O fue una declaración de la profunda convicción personal de Kakukai? ¿Acaso la puso en práctica en sus últimos momentos? Dada la falta de información biográfica fiable, resulta difícil ubicar este texto dentro del marco general de su pensamiento.[93] La Tierra Pura como meta póstuma y práctica ritualizada en el lecho de muerte para alcanzarla. En esto, resulta tan anómalo como lógicamente coherente.

[93] Se dice que Kakukai murió en un momento propicio, formando un mudra secreto de Dainichi (véase la entrada de "Kakukai" en *Mikkyo jiten*, ed. Mikkyo Jiten Hensankai [Kioto: Hozokan, 1931; rev. 1979], 1:215b). Todavía no he podido identificar la biografía específica en la que aparece este elemento.

9
Conclusión

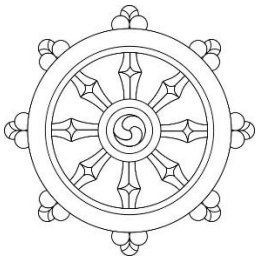
Como hemos visto anteriormente, en el período Heian de Japón, los elementos esotéricos se incorporaron de forma libre y variada a las prácticas destinadas al nacimiento en la Tierra Pura, generalmente sin explicación teórica. Muchos devotos autodenominados de la Tierra Pura utilizaban contemplaciones esotéricas, conjuros, iconos, etc., tanto en sus ritos funerarios como en otras prácticas de preparación para la vida después de la muerte. Incluso personas con experiencia en rituales y meditación esotérica a menudo formulaban sus aspiraciones póstumas en términos de nacimiento en la Tierra Pura de Amida. Esto no sugiere tanto que la práctica se desarrollara sin tener en cuenta la doctrina, sino más bien que nuestra propia comprensión de cómo se apropió la doctrina puede ser insuficiente. Bajo la influencia de los estudios sectarios modernos, los sistemas doctrinales han llegado a definirse en términos rígidos y mutuamente excluyentes que a menudo contradicen el carácter permeable y fluido de las categorías denominacionales en el período premoderno. Las representaciones del *mikkyo* como algo "mundano" o que "afirma el mundo", en contraposición a una tradición de la Tierra Pura "de otro mundo" o que "niega el mundo", son especialmente problemáticas. Aunque no se destaca en las enseñanzas de

Kukai, la promesa de nacer en una tierra pura como beneficio de la práctica esotérica aparece en varios sutras y manuales rituales esotéricos, y en Japón, como en el continente asiático, el *ojo* representaba una meta genérica, que trascendía todas las fronteras de escuelas y linajes.

Una investigación detallada sobre por qué el objetivo soteriológico particular del *ojo* llegó a predominar, en contraposición, por ejemplo, a la realización directa de la buddheidad, requeriría un ensayo aparte. Cabe imaginar que la mayoría de los practicantes consideraban que alcanzar la buddheidad como el logro supremo estaba más allá de sus capacidades. Además, a pesar de estar fundamentada en la sofisticada metafísica no dual Mahayana, la doctrina del *sokushin jobutsu* carece de una explicación clara de "qué sucede" después de la muerte y, por lo tanto, cabe imaginar, podría haber resultado emocional o incluso cognitivamente inadecuada para afrontar la propia muerte o la muerte de seres queridos. En este sentido, las narrativas sobre el viaje a la Tierra Pura de Amida podrían haber proporcionado una base más atractiva para conceptualizar las aspiraciones post mortem. Sin embargo, algunos practicantes esotéricos buscaron dotar al ideal de una muerte liberadora, dominado en aquel entonces por el pensamiento y la imaginería de la Tierra Pura, de un carácter distintivamente *mikkyo*; de ahí la idea de adoptar posturas esotéricas especiales en la muerte, como mirar hacia el norte o realizar un mudra asociado con Dainichi. Algunos estudiosos del *mikkyo* abordaron conceptualmente las tensiones entre los objetivos del *sokushin jobutsu* y el

nacimiento en la Tierra Pura. Ambos movimientos confluyen en las instrucciones Shingon para la práctica en el lecho de muerte, mencionadas anteriormente. Tanto el *Byochu shugyo ki* de Jichihan como el *Hokyo hogo* de Kakukai resuelven la tensión entre los dos objetivos soteriológicos a favor de la iluminación no dual, negando la idea misma de "ir" a una tierra pura separada. Pero lo hacen de maneras radicalmente diferentes. En el texto de Jichihan, si bien se apropia del *nenbutsu* cantado y otros elementos amidistas, la práctica en el lecho de muerte se convierte en un ritual de meditación para lograr la unión con el Buddha; cualquier noción de la Tierra Pura como un reino separado queda completamente subsumida dentro de lo que es esencialmente un rito de empoderamiento para lograr el *sokushin jobutsu*. El *Hogo* de Kakukai adopta la misma perspectiva no dual, pero la dirige hacia una conclusión completamente diferente, una en la que la comprensión de la omnipresencia del reino de Dainichi Nyorai debe implicar el rechazo tanto de la aspiración a cualquier tierra pura específica como de cualquier forma especial de práctica en el lecho de muerte. Sin embargo, en marcado contraste con ambas obras, el *Ichigo taiyo himitsu shu* de Kakuban permite que la tensión entre los dos objetivos se mantenga, conservando una perspectiva no dual en la que el Buddha no existe separado de la propia mente y, al mismo tiempo, otorgando a las nociones de "ir a la Tierra Pura" al menos una validez provisional. Esto produce una lógica doble en la que la doctrina esotérica no dual se utiliza para repudiar el concepto de nacimiento en la Tierra Pura como un reino separado, incluso cuando la práctica esotérica se ofrece como el vehículo más eficaz

para lograrlo. El resultado es una tensión dinámica en la que ambas perspectivas se afirman simultáneamente y se permite que subsista la oposición entre ellas. Si bien quizás no sea tan coherente conceptualmente como el *Byochu shugyo ki* de Jichihan o el *Hogo* de Kakukai, el *Himitsu shu* de Kakuban ofrece una perspectiva más compleja y, para muchos, tal vez más satisfactoria emocionalmente, en la que, por así decirlo, se abarcan todos los aspectos y se pueden cumplir simultáneamente los requisitos de ambos objetivos: la realización directa de la buddheidad y el nacimiento en la Tierra Pura.



Que puedan los méritos y virtudes resultantes
de esta escritura, su traducción, lectura y difusión
alcanzar a todos los seres
y que juntos despertemos
a la perfecta y Suprema Iluminación.

AMRITA – अमृत

https://amritabuddha7.wordpress.com/

Ambrosía de Liberación